Kommentar

über den

Brief Pauli an die Epheser.

Von

D. G. Stöckhardt,
Professor am Concordia-Seminar zu St. Louis.



St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1910.

Vorwort.

In dem vorliegenden Kommentar über den Epheserbrief hat der Verfasser dieselbe Methode der Auslegung befolgt wie in seinem Kommentar über den Römerbrief. Was in dem Vorwort des letzteren gesagt ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Daß der Auslegung etliche Exkurse über Lehren, welche insonderheit in diesem Brief behandelt werden, eingefügt sind, daß überhaupt auch der dogmatische und ethische Gehalt der apostolischen Ausführungen herausgestellt ist, entspricht der Praxis der älteren, wie auch der neuesten Exegeten. Gerade die sogenannte kritische Schule pflegt jetzt ihren Kommentaren Abteilungen beizugeben, in welchen die praktische Seite der vorhergehenden sprachlichen, theoretischen Erörterungen hervorgekehrt wird und, was die Apostel geschrieben, der Gemeinde zu nutze gemacht werden soll.

G. Stöckhardt.

Einleitung.

1. Der Verfasser des Briefs.

Unser kanonischer Epheserbrief trägt den Namen „Paulus, ein Apostel JEsu Christi" an der Stirn und ist als paulinisches Sendschreiben von Irenäus ab durch die einstimmige und ununterbrochene kirchliche Tradition beglaubigt, auch von Anfang an den Homologumena zugezählt worden. Selbst die Gnostiker, wie Marcion und die Valentinianer, haben ihn als Brief Pauli angenommen. Ja schon bei den apostolischen Vätern finden sich unverkennbare Spuren desselben, wie z. B. auch Abbott anerkennt. Man vergleiche Clemens Romanus c. 64: *ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον* mit Eph. 1, 4. 5: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ . . . προορίσας ἡμᾶς . . . διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ;* c. 46: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ* mit Eph. 4, 4—6. Desgleichen Ignatius ad Ephesios c. 6: *ὡς Παῦλος ὑμῖν ἔγραφεν· ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα* mit Eph. 4, 4—6. Im Brief des Polykarp an die Philipper ist der Satz c. 1: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων* jedenfalls aus Eph. 2, 5. 8 genommen, und die Kombinierung der zwei Schriftstellen: irascimini et nolite peccare et sol non occidat super iracundiam vestram, V. 12, setzt Eph. 4, 26 voraus, da zwei Schriftsteller schwerlich unabhängig voneinander den Spruch aus dem Deuteronomium und den aus dem 4. Psalm miteinander verbunden haben werden. Die Ermahnung an die Herren und Knechte in der *Διδαχή* IV, 10. 11 verrät Bekanntschaft mit Eph. 6, 9. 5. Der Ausdruck *πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορευέσθω* in Hermas, mand. III, erinnert an Eph. 4, 25. 29.

Die Echtheit des Epheserbriefs ist erst in neuerer Zeit angefochten worden, zunächst von Schleiermacher in seinen Vorlesungen über Einleitung ins Neue Testament und von de Wette in seinem exegetischen Handbuch. Letzterer bezeichnet denselben als „wortreiche

Erweiterung des Kolosserbriefs", setzt ihn indes immer noch in das apostolische Zeitalter und schreibt ihn einem begabten Apostelschüler zu. Mit aller Entschiedenheit hat dann die Tübinger Schule den paulinischen Ursprung des Epheserbriefs, wie auch des ihm verwandten Kolosserbriefs bestritten, besonders Schwegler, „Nachapostolisches Zeitalter" II und Baur, „Paulus" II. Beide finden in diesen Briefen gnostische und montanistische Ideen durchgeführt. Über die Tendenz derselben spricht sich Baur also aus: „Die Hauptidee, um welche sich beide Briefe bewegen, liegt in ihrem christologischen Inhalt, unmöglich aber läßt sich annehmen, daß der Zweck der Abfassung nur der rein theoretische war, die höhere Idee der Person Christi, die sie enthalten, darzulegen; die Veranlassung, die sie hervorrief, kann nur eine praktische, durch die Verhältnisse ihrer Zeit gegebene gewesen sein. Schon die Idee der Person Christi selbst wird sogleich unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt. Als Zentralpunkt der Einheit aller Gegensätze wird ja Christus hier aufgefaßt. Diese Gegensätze umfassen zwar das ganze Universum, Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare; alles, was ist, hat in ihm den Grund seines Daseins, in ihm verschwinden daher auch alle Gegensätze und Unterschiede, bis zur höchsten Geisterwelt hinauf gibt es nichts, was nicht in ihm sein höchstes, absolutes Prinzip hätte, aber in die metaphysische Höhe schwingt sich die Betrachtung nur darum hinauf, um aus ihr zur unmittelbaren Gegenwart und den praktischen Bedürfnissen derselben herabzusteigen. Auch hier gibt es Gegensätze, deren ausgleichende und versöhnende Einheit nur Christus sein kann. Hier haben wir demnach auch den Standpunkt zu nehmen, von welchem aus der Zweck und Inhalt der beiden Briefe aufzufassen ist. Wie sie selbst auf den Unterschied der Heiden- und Judenchristen hinweisen, so gehören sie, wie deutlich zu sehen ist, einer Zeit an, in welcher diese beiden Parteien noch in einem gewissen Gegensatz einander gegenüberstanden, aus dessen Aufhebung und Ausgleichung erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte." „Durch alles dies werden wir in den gärungsvollen Entwicklungsprozeß der erst werdenden, aus heterogenen Elementen zur Einheit sich zusammenschließenden christlichen Kirche hineinversetzt, dessen große Bedeutung allen Verfassern der aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit auf uns gekommenen Schriften die als notwendig erkannte und auf verschiedene Weise eingeleitete Erzielung der Einheit der Kirche zu einer so wichtigen Angelegenheit machte. Wir haben somit Verhältnisse vor uns, die über den Standpunkt des Apostels Paulus hinausliegen.

Während er die heidenchristlichen Gemeinden erst zu gründen hatte, sehen wir hier die schon bestehenden Parteien einander gegenüberstehen, und es kommt nun nur darauf an, sie einander näher zu bringen, und die Trennung, die noch zwischen ihnen stattfindet, aufzuheben." „Paulus" II, S. 39. 40. 42. 43. Auf gleicher Linie bewegt sich Hilgenfeld in seiner Einleitung zum Neuen Testament, welcher den Epheserbrief als Schrift eines asiatischen Pauliners der gnostischen Zeit betrachtet und etwa aus dem Jahr 140 n. Chr. datiert. Pfleiderer bezeichnet ihn in seinem „Paulinismus" S. 431 ff. als die entwickeltste unter den Übergangsformen des Paulinismus zum Katholizismus. Holtzmann nimmt einen echten Kolosserbrief an, auf Grund desselben habe ein universalistischer Judenchrist um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts den kanonischen Epheserbrief hergestellt und dann mit Hilfe dieses seines Epheserbriefs den paulinischen Kolosserbrief interpoliert und ihm die Form gegeben, in welcher er uns jetzt vorliegt. „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe" 1872. Soden schließlich, welcher seinerseits den Kolosserbrief für echt hält, urteilt in seinem Kommentar S. 104 über die Entstehung des Epheserbriefs folgendermaßen: „In dem Brief lernen wir einen dem Diaspora-Judentum entstammenden Christen der zweiten Generation kennen, welcher, soweit dies einem nicht rabbinisch geschulten, nicht mit der gleichen religiösen Originalität und Energie des Denkens ausgestatteten Manne möglich war, das religionsgeschichtliche Vermächtnis des Paulus ebenso treu wie sein Gedächtnis wahrt, mit hohem Schwung der Begeisterung und kühner Spekulation einen praktischen Sinn und einen klaren Blick verbindet, mit großem Geist über den Einzelgebilden christlicher Religionsgemeinschaften in der paulinischen dem Alten Testament entnommenen Idee der ἐκκλησία das sie alle Einigende als das eigentlich Charakteristische festhält und in die Mitte stellt, der endlich imstande ist, den beiden Typen im Christentum, die sich immer noch etwas fremd gegenüberstehen, in eindringlicher Wärme das sie Verbindende darzulegen, insbesondere in die Heidenchristen sich wirklich hineinzuversetzen und dieselben als das charaktergebende Element in der Christenheit rückhaltlos anzuerkennen, einen Mann von nicht gewöhnlicher rhetorischer Begabung, hoher Bildung des Geistes, spekulativem Gedankenflug, mystischer Innigkeit der Frömmigkeit, feinem Verständnis für die ethischen Konsequenzen der neuen Religion und genialer Fähigkeit, sowohl die Gedanken anderer in selbständiger Verarbeitung aufzunehmen, wie die Bedürfnisse der Zeit am entscheidenden Punkt zu erfassen und

ihrer Befriedigung zuzuführen." Von den Neueren, welche unsern Brief der nachpaulinischen Zeit zuweisen, seien noch genannt Ritschl, Schmiedel, Lüken.

Die genannten Kritiker suchen, wie man schon aus der eben gegebenen kurzen Charakterstik ihres Standpunkts ersieht, die Unechtheit des Briefs mit sogenannten innern Gründen, die sie teils dem Inhalt, teils der Form desselben entnehmen, zu erweisen. Wir müssen bei Beurteilung ihrer Argumente selbstverständlich schon auf den Gehalt und die Gestalt des Briefs reflektieren, wie es sich denn bei Darstellung der üblichen Rubriken der Einleitung nicht vermeiden läßt, daß man, wenn man die eine bespricht, in eine der vorhergehenden zurückgreift oder in eine der folgenden vorgreift.

Was zunächst den Briefinhalt betrifft, so sieht Baur Spuren gnostischer Denkweise in den Aussagen über die *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* 2, 7, über den *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* 2, 2, die *αἰῶνες* 3, 9. 21, über das *πλήρωμα* 1, 10; 1, 23; 4, 13; 3, 19, die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* 6, 12, die *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ* 3, 10, in den Vorstellungen von einem *μυστήριον*, einer *σοφία* und *γνῶσις* 1, 8. 9. 17; 3, 3. 9. 19; 4, 13; 6, 19; montanistische Anklänge in den Aussagen über das *πνεῦμα* 1, 13; 4, 30; 3, 5, die Propheten 2, 20; 3, 5; 4, 11. Die Auslegung wird zeigen, daß die angeführten dicta mit den wüsten Spekulationen der Gnostiker, wie der Montanisten nichts zu schaffen haben, wie dies z. B. sonderlich Hofmann in seinem Kommentar eingehend dargelegt hat. Es ist wohl zu beachten, was Ewald in seinem Kommentar zu dem vorliegenden Einwurf bemerkt: „Wenn Baur meint, daß die Art, wie der Verfasser besonders von Epheser ‚gnostische Ideen und Ausdrücke' anwende, bei paulinischer Autorschaft nichts anderes bedeute, als daß der Apostel den von ihm bekämpften Gnostikern selbst in die Hände gearbeitet hätte, so beruht das auf einer seltsamen Verschiebung der Sachlage. Tatsächlich hat die Gnosis, wie andere, so auch unsere Paulusbriefe, in ihrem Interesse ausgebeutet, indem sie die ihr genehmen Worte in ihr genehmem Sinn übernahm. . . . Die Gnosis wäre ohne solchen neutestamentlichen Einschlag gar nicht, was sie war, und hätte ohne das niemals auf Anklang in der Kirche rechnen können. Daraus aber, daß sie solchen Einschlag in ihr Gewebe aufnahm, folgern wollen, daß derselbe selbst von Haus aus gnostisch war, heißt die Dinge auf den Kopf stellen." S. 30.

Man weist indessen nicht nur auf diese oder jene unpaulinischen Ideen hin, sondern man meint, daß der Grundgedanke unsers Briefs

dem Apostel Paulus fremd sei. Schon Baur hat in dem obigen Zitat hervorgehoben, daß die als notwendig erkannte Erzielung der Einheit der Kirche, in deren Interesse auch der Epheserbrief geschrieben sei, über den Standpunkt Pauli hinausliege. Und neuerdings hat Soden am eingehendsten eben diese Instanz gegen die paulinische Abfassung des Briefs geltend gemacht. Er schreibt: „Der Zweck des Briefs läßt sich also dahin formulieren: es gilt zuerst aufzuzeigen, daß durch das, was Christus den Menschen gebracht hat, der Unterschied, der die Welt spaltete, zwischen Juden und Heiden aufgehoben, also jede Trennung zwischen geborenen Juden und Heiden grundlos ist; sodann gilt es, beide Teile zu voller Einheit in Liebe und Frieden zu verschmelzen und damit in Form einer eng in sich geschlossenen, alle umfassenden ἐκκλησία die Menschheit, soweit sie sich für die Wahrheit gewinnen läßt, zu einem einheitlichen Organismus zu vereinen." Und eben dieser Gedanke soll unpaulinisch sein. Paulus verstehe unter ἐκκλησία zumeist die Einzelgemeinde, der Verfasser unsers Briefs habe die Idee der Gesamtkirche in die Mitte gestellt. Und so sei auch die Christologie unsers Briefs eine andere als die der echten Paulusbriefe. Die dem Apostel Paulus charakteristische Reflexion auf die Person Christi als solche, sein Verhältnis zu Gott und seine Präexistenz, ebenso die auf seine irdische Erscheinung trete in unserm Briefe ganz zurück. Statt dessen beschäftige den Verfasser nur der gegenwärtige verklärte Christus, und zwar in seinem Verhältnis zu der ἐκκλησία. Christus erscheine hier durchweg als das Haupt der Kirche. Der ganze Gedankenkreis, den Paulus um die Tatsache des Todes Christi gebildet hat, habe für den Verfasser unsers Briefs keine Bedeutung. „Sein Interesse ruht nicht auf der Versöhnung der einzelnen, und zwar der Versöhnung ihrer Sünden, was dem Paulus die Hauptsache ist, auf welcher er ausruht, sondern darauf, daß durch den Tod Christi das Gesetz und damit die im Gesetz begründete Feindschaft zwischen Heiden und Juden aufgehoben, und daß durch die eigentümliche Vermittlung jener Versöhnung der einzelnen mit Gott sie selbst zu einer Einheit verbunden seien." An diesen Aufstellungen ist so viel richtig: die Einheit der Kirche, die una sancta, ist das Hauptthema unsers Briefs, und dieses Thema ist in keinem der früheren den Namen Pauli tragenden Briefe so allseitig durchgeführt und ausgeführt, als in diesem Briefe. Doch das ist wahrlich kein Beweis gegen die paulinische Abfassung desselben. Kann nicht ein und derselbe Autor, der durch die mannigfachsten Motive zum Schreiben veranlaßt wird, in verschiedenen

Schriften verschiedene Materien behandeln? Die obige Zeitcharakteristik, die Anschauung, als habe man erst im nachapostolischen Zeitalter auf die Einheit der Kirche hingearbeitet, als hätten zu Pauli Zeit die beiden Parteien, Juden- und Heidenchristen, noch getrennt einander gegenübergestanden, ist ein offenkundiges historisches falsum. Schon der allseitig als paulinisches Sendschreiben anerkannte Römerbrief zeigt das Bild einer aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzten einheitlichen und einmütigen Christengemeinde. Man denke nur an die erste Hälfte des 15. Kapitels. Ja von Anfang an, seit der Entstehung christlicher Gemeinden in der Heidenwelt, haben sich die gläubigen Heiden mit den gläubigen Juden zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen, und durch den einen Geist und Glauben war der frühere Gegensatz aufgehoben. Die Behauptung aber, daß im Epheserbrief nicht nur die Kirche Christi, sondern auch Christus selbst, der Tod Christi, die Versöhnung durch Christum in einem ganz andern Licht erscheine, als in den allgemein anerkannten Paulusbriefen, widerspricht dem wirklichen Tatbestand. Wir werden bei der Texterklärung alle stamina der paulinischen, überhaupt apostolischen Lehre wiederfinden und erkennen, daß hier nur ein Artikel der Lehre, welcher dem Paulus auch sonst bekannt ist, weiter entfaltet und in allen seinen Teilen und verschiedenen Beziehungen vorgelegt wird. Einzelne Hapaxnoumena schließlich treffen wir in jedem apostolischen Briefe an. Mit denselben Argumenten, mit denen Soden die Echtheit des Epheserbriefs bestreitet, könnte man beweisen, daß Paulus unmöglich die Korintherbriefe geschrieben haben könne, indem darin z. B. die ihm eigentümliche Rechtfertigungslehre gänzlich zurücktrete.

Was die Argumente, die man von der sprachlichen Seite gegen die Authentie des Epheserbriefes geltend macht, anlangt, so verweist man zunächst auf die Hapaxlegomena. Holtzmann und Soden zählen im Epheserbrief 76 Wörter, die sonst bei Paulus nicht vorkommen, darunter 37, resp. 35, welche sich überhaupt nicht im Neuen Testament finden, und bezeichnen dieselben ohne weiteres als „unpaulinisch". Zahn hat in seiner Einleitung zum Neuen Testament diese Beweismethode illustriert und bloßgestellt, indem er ein Idiotikon des Galaterbriefs, der beinahe denselben Umfang hat, wie der Epheserbrief, zusammengestellt hat. Er registriert aus diesem letzten Brief, der allgemein als paulinisch anerkannt wird, 29 Wörter, welche sonst im Neuen Testament nicht vorkommen, 35 Wörter, welche sich sonst bei Paulus nicht finden, 8 Wörter, die nur in den stark angefoch-

tenen Briefen vorkommen, im ganzen 72 „verdächtige und darunter 64 entschieden ‚unpaulinische‘ Wörter“. Also ungefähr dieselbe Zahl von „unpaulinischen“ Vokabeln in dem zweifellos paulinischen Galaterbrief wie in dem angezweifelten Epheserbrief! Zahn betont ferner mit Recht, daß in den Verzeichnissen der Hapaxlegomena des Epheserbriefs bei den genannten beiden Kritikern gar manche von vornherein zu streichen sind, z. B. alle genauen und ungenauen Zitate aus dem Alten Testament, ferner Benennungen von Dingen, Eigenschaften, Verhältnissen, für welche es nur einen üblichen Ausdruck gibt, der auch im Epheserbrief gebraucht wird, wie *ἄνεμος* 4, 14; *ὕδωρ* 5, 26; *ὀσφύς, περιζώννυμι, ὑποδέω* 6, 14 ꝛc., desgleichen Wörter, deren Stammverwandte Paulus sonst braucht, z. B. *ἄγνοια* neben *ἀγνωσία* 1 Kor. 15, 34 und 15maligem *ἀγνοεῖν; παιδεία* 6, 4 neben *παιδευτής* Röm. 2, 20, *παιδεύεσθαι* 1 Kor. 11, 32 und *παιδαγωγός* 1 Kor. 4, 15; *προσκαρτέρησις* 6, 18 neben *προσκαρτερεῖν* Röm. 12, 12; 13, 6 ꝛc. Demnach ist es mit der paulinischen Diktion im Epheserbrief noch weit besser bestellt als im Galaterbrief. Nach allen Seiten hat Ewald in der Einleitung zu seinem Kommentar S. 31—42 das statistische Material geprüft und gesichtet und die beiden angefochtenen Briefe, Epheser- und Kolosserbrief, hinsichtlich ihres Vokabulariums mit den anerkannt echten Briefen Pauli, wie Galater-, Philipper-, Römerbrief, Korintherbriefen, verglichen. Er gelangt zu folgendem Resultat: „Man mag Lexikon oder vielmehr Konkordanz wälzen, wie man will, es zeigen sich mit fast kritischer Präzision immer fast genau die gleichen Prozentzahlen betr. die angefochtenen wie betr. die anerkannten Briefe.“

Die syntaktischen Eigentümlichkeiten, die man im Epheserbrief gefunden hat, wie z. B. die Vorliebe für Genitivverbindungen, die durch *καί* verbundenen Synonyma, die Häufung von *πᾶς*, die Vorliebe für *ἐν* und mit *ἐν* gebildete Formeln, wie *ἐν πνεύματι, ἐν ἀληθείᾳ, ἐν κυρίῳ*, lassen sich, wie Ewald gezeigt hat, auch in andern Briefen Pauli nachweisen. Und wie oft geschieht es doch, daß ein Schriftsteller gewisse Redewendungen an einem Ort häufiger gebraucht als an einem andern. Wie wenig mit Zählungen hier etwas getan ist, erweist Ewald beispielsweise aus der Tatsache, daß Röm. 1 die Präposition *ἐν* sich 25mal findet, Röm. 6 nur 5mal.

Was man hinsichtlich der Darstellung dem Verfasser des Epheserbriefs zum Vorwurf macht und für des Apostels unwürdig erklärt, wie die Schwerfälligkeit und Schwülstigkeit der Rede, die mit Zwischensätzen und Beisätzen überladene, Unzusammenhang mit sich füh-

rende wortreiche und gedankenarme Schreibart, das „Klebende" der Gedankenentwicklung im Gegensatz zu dem „Springenden" der paulinischen Dialektik, was namentlich Soden urgiert, ist rein subjektiv und wird sich bei der Auslegung erledigen, bei welcher wir selbstverständlich auf das sprachliche Idiom zurückkommen werden. Es bedarf nicht der Erklärung und Entschuldigung, die Ewald für die auch von ihm konzedierte teilweise Schwerfälligkeit und Ungelenkheit des Ausdrucks gibt, indem er es für wahrscheinlich hält, daß die lange Gefangenschaft, die Entfremdung von seiner Arbeit, die Beschränkung, die der Apostel sich vielleicht in Cäsarea, sicher auf Malta und möglicherweise anfangs in Rom in seiner Korrespondenz habe auflegen müssen, die Formgewandtheit seiner Feder beeinflußt hatte, daß, bildlich geredet, die Kette an der Hand die Feder in der Hand zeitweilig ungelenk gemacht hatte. Daß die Doxologien in unserm Briefe, wie solche uns doch in fast allen allgemein anerkannten paulinischen Briefen begegnen, auf eine spätere Zeit hinweisen sollen, in der man mit Ausbildung der Liturgie begonnen hatte, wie Soden meint, ist kaum der Erwähnung wert.

Die genannten Kritiker geben andererseits zu, daß sich im Epheserbrief auch viele paulinische Gedanken und Ausdrücke finden. Soden bemerkt: „Zunächst stoßen wir fast in jedem Vers auf wörtliche Anklänge aus andern Paulusbriefen, und zwar aus allen in der neutestamentlichen Sammlung vorhandenen mit Ausnahme vom II. Th. und Past. Abgesehen von den dem Briefe eigentümlichen Ideen, deren Ausführung den Zweck des Briefes bildet, erscheint derselbe wie eine Mosaikarbeit aus dem Material derselben." S. 95. Doch dieses Paulinische in unserm Briefe soll nun eben das Werk eines Nachahmers sein, eines späteren Pauliners, welcher sein Schreiben, um ihm Eingang zu verschaffen, dem großen Heidenapostel in den Mund gelegt habe. Nichts ist unpassender als der Ausdruck „Mosaikarbeit". Unser Brief gibt sich, wie auch die Auslegung zeigen wird, nicht als künstliche Kompilation aus den Schriften eines Fremden, sondern als ein einheitlicher, freier, ungezwungener Erguß eines apostolischen Mannes, welchem paulinische Gedanken und Redeweisen aus seinem Eigenen fließen, nämlich des Apostels Paulus selbst. Insonderheit verweist man auf das Verhältnis des Epheserbriefs zum Kolosserbriefe, den der Verfasser des ersteren kopiert und weiter umschrieben haben soll. Hier gilt, was Zahn in seiner Einleitung S. 353 schreibt: „Wer die Unechtheit des Epheserbriefs beweisen wollte, dürfte dafür nicht die nahe, in Gedanken und Wortausdrücken sich

darstellende Verwandtschaft desselben mit dem Kolosserbrief vorwenden. Denn diese ist selbstverständlich, wenn zwischen der Abfassung des einen und des andern vielleicht nicht einmal eine Nacht lag." „Sind Epheserbrief und Kolosserbrief in dieser Beziehung wegen der unmittelbaren Folge ihrer Entstehung wie ein einziger Brief zu betrachten, so wird eben diese Entstehungsweise nur dadurch bestätigt, daß gewisse mehr oder weniger auffällige Ausdrücke in beiden Briefen zu finden sind." „Wer den Epheserbrief für eine auf Grund des ganz oder großenteils echten Kolosserbriefs angefertigte Fälschung erklärt, könnte das nur durch den überzeugenden Nachweis begründen, daß Gedanken und Worte des Kolosserbriefs von dem Nachahmer mißverstanden oder absichtlich umgedeutet oder ungeschickt nachgebildet und am unrichtigen Ort angebracht seien. Denn dies sind die Merkmale aller nachweislichen Fälschungen dieser Art, wenigstens im Altertum." Und dieser Nachweis kann nicht erbracht werden. Allerdings werden im Epheserbrief ab und zu Ideen, die man auch im Kolosserbrief antrifft, wie die von der *ἐκκλησία*, anders verwendet und verwertet. Doch diese Verschiedenheit, wie überhaupt die Verschiedenheit des Inhalts beider Briefe, welche die Ähnlichkeit überragt, erklärt sich aus der verschiedenen Veranlassung und Tendenz derselben. Selbst Soden bemerkt S. 97 ganz richtig: „Aber nicht minder sind die leitenden Ideen und die herrschenden Interessen in beiden Briefen ganz verschieden. Der Kolosserbrief handelt von der Suffizienz des in Christo gebotenen Heils für den einzelnen, so zwar, daß durch sein Heilswerk Berechtigung und Wert aller äußeren gesetzlichen Leistungen aufgehoben ist; der Epheserbrief dagegen handelt davon, daß durch Christum das Judentum und Heidentum in eine neue, den Gegensatz zwischen beiden aufhebende Gemeinschaft getreten sind." Den genaueren Vergleich der Parallelen im Kolosserbrief behalten wir uns für die spätere Einzelerklärung vor. Was der Epheserbrief mit dem ersten Petribrief gemein hat, beweist nichts für die spätere Abfassung des ersteren, sondern beweist nur, daß Petrus in seinem Briefe, wie auf andere paulinische Briefe, so auch auf den paulinischen Epheserbrief Bezug genommen hat.

Den von unsern Kritikern fingierten Verfasser des Epheserbriefs, resp. auch des Kolosser- und Philemonbriefs charakterisiert Ewald ganz zutreffend mit folgenden Worten: „Mit der gegebenen, den Briefen selbst entnommenen Schilderung ist nun aber auch schon die stärkste Instanz für ihre Echtheit gewonnen. Man müßte, will man sie bestreiten, annehmen, daß der angebliche Pseudopaulus die Ver-

hältnisse mit einem Raffinement ausgeklügelt hätte, wie man es etwa von einem erwarten könnte, der durch Fabrizierung einer Antiquität die Kritiker zu täuschen beabsichtigt, und daß er mit einem Geschick in der Erzeugung der künstlichen Patina vorgegangen wäre, das ihm den Ruhm eines Genies auf diesem Gebiet sichern müßte.... Nur freilich wäre dieses Genie nicht mehr als Pseudonymus, sondern als ein Falsarius zu charakterisieren, ein Falsarius, der sich auch nicht scheut, mit dem Brustton wahrer innerer Bewegung dem Apostel Worte in den Mund zu legen, wie die herzliche Bitte um fürbittendes Gedenken, Eph. 6, 18 ff.; Kol. 4, 3 u. a. Daneben aber hätte er die Gabe, in großartiger Weise paulinische Gedanken weiterzuführen, originelle Konzeptionen im Geiste Pauli zu verlautbaren und im Epheser- und Kolosserbrief zu erzeugen, die nach Form und Inhalt sich hoch erheben über die nachapostolische Literatur — auch hier genialste Begabung in noch höherem Sinn als zuvor — und zugleich in Philemon einen Ton zu treffen, der an Lebenswahrheit bis in die feinsten Schwingungen hinein den besten Vertretern schriftstellerischer Kunst Ehre machen würde. Daß ein so vielseitig und eminent bebegabter Schriftsteller, ein Mann von solch hohem idealen Schwung und zugleich von solchem Raffinement in der Anwendung kleiner Kunstgriffe, um seine Rolle festzuhalten, eine Wahrscheinlichkeit sei, wird man schwerlich behaupten können." Wir machen noch insonderheit auf die erste Hälfte des 3. Kapitels unsers Briefs aufmerksam. Der Pseudo-Paulus, welcher so geflissentlich und energisch, wie nur denkbar, seine apostolische Autorität geltend macht, mit der dem großen Heidenapostel sonderlich verliehenen Gnade paradiert, entlarvt sich damit als ein abgefeimter Betrüger der gemeinsten Art, und seine Apologeten, welche ihm so viele gute Eigenschaften und Absichten zumessen und sein trügerisches Werk loben, beweisen damit, daß ihre Hyperkritik sie um alles nüchterne, besonnene Urteil gebracht und ihre sittlichen Begriffe gänzlich verwirrt hat.

Nein, nicht ein späterer Pseudo-Paulus, sondern der echte Paulus ist es, welcher nach dem Zeugnis des Briefes selbst, nach der einhelligen kirchlichen Tradition und auch nach dem fast einstimmigen Urteil der neueren Exegeten auch im Epheserbrief zu uns redet. Die charakteristischen Ideen desselben fügen sich gar wohl in den Rahmen der paulinischen Theologie, überhaupt der apostolischen Lehre ein. Und der große, reiche Stoff, den der Apostel hier behandelt, die Gedankenfülle, die an Stelle der angeblichen Gedankenarmut zu setzen ist, bedingt die stilistischen Eigentümlichkeiten, erklärt insonderheit,

daß die Rede sich oft in so viele Beisätze und Zwischensätze zergliedert, die beim flüchtigen Lesen wohl den Eindruck der Überladung und Verbosität erwecken können. In Wirklichkeit ist, wie Harleß richtig bemerkt, kein Wort im Brief überflüssig. Ja, weil der Apostel in jedem Hauptabschnitt den Hauptgedanken konsequent festhält und überall durchblicken lassen will, hat er die Nebengedanken, welche jenen illustrieren und nicht in den Hintergrund drängen sollen, sowie die einzelnen Bestandteile der Ausführung seines Themas so kurz und präzis wie nur möglich zum Ausdruck gebracht. Es ist auch noch zu beachten, worauf sonderlich Ewald aufmerksam macht, daß unser Brief weniger als irgendein anderer Paulusbrief den eigentlichen Briefcharakter an sich trägt, sondern sich vielmehr als eine an die christlichen Leser gerichtete Zu- und Ansprache darstellt, oder, wie man auch sagen kann, als ein Hymnus, welcher die Christen zur Anbetung Gottes, zum Lobpreis der überreichen Gnade Gottes mit sich fortreißen will. Es hat heute noch volle Gültigkeit, was Harleß geurteilt hat: „Es ist auch wirklich kein anderer Brief des Apostels, in welchem die Fülle der Gedanken in einem so ununterbrochenen Strome sich ergösse und die Mannigfaltigkeit ihrer gegenseitigen Beziehungen auch äußerlich in der Verkettung so vielgliedriger Perioden hervorträte. In allen andern sind die Perioden kürzer, und die Gedanken fügen sich wie einzelne, scharfkantige Steine aneinander. Allein es erklärt sich das aus der Verschiedenheit des Inhalts. Alle die andern Briefe können nicht Analoges zeigen, weil in ihnen die Form der Beweisführung und der Polemik vorherrscht. Unser Brief allein ist es, der sich ungehemmt in anbetender Schilderung der in Christo empfangenen Segnungen bewegt. Nur wo die Paränese eintritt, drückt sich die Bestimmtheit der einzelnen Forderung auch in kurzen Sätzen aus. Sonst ist es überall, als verlöre sich die Sprache in dem Reichtum der göttlichen Geheimnisse, die sie offenbaren soll." Der alte Erasmus bemerkt schon: Stylus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret. Idem in hac epistola Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino pectus et spiritus. Gewiß, die indoles Paulina ist für jeden unbefangenen Leser und Beurteiler unverkennbar. Und wer geistliches Verständnis hat, so fügen wir hinzu, spürt es auch, daß der Geist Gottes auch im vorliegenden Sendschreiben, nach Inhalt und Form, durch Paulus geredet und die indoles Paulina in seinen Dienst genommen hat.

2. Die Empfänger des Briefs.

Die Frage nach den Empfängern des Briefs ist bei weitem nicht von der Bedeutung wie die eben erörterte Frage, ob Paulus oder ein späterer Pauliner denselben verfaßt habe. Der Brief behält für uns seinen Wert, gleichviel ob er an die Epheser oder zugleich oder ausschließlich an andere Christen gerichtet war, wenn er uns nur als apostolisches Sendschreiben feststeht. Es ist wesentlich eine exegetisch-historische Frage, an welche wir jetzt herantreten.

Zunächst müssen wir uns über die ursprüngliche Textgestalt der Grußzuschrift, Eph. 1, 1, orientieren. Die meisten neueren Exegeten lesen dieselbe ohne *ἐν Ἐφέσῳ*. Sie können hierfür drei alte codices anführen, nämlich א, B und den aus dem 12. Jahrhundert stammenden cod. 67. א hat die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* erst von der Hand eines späteren Korrektors, in B sind sie am Rand beigeschrieben, und zwar nicht von erster Hand, in cod. 67 waren sie zwar von erster Hand im Text, sind aber von zweiter Hand gestrichen. Vor allem aber beruft man sich auf etliche Aussprüche alter Kirchenväter, welche, wie man meint, auf einen alten Text, in welchem *ἐν Ἐφέσῳ* fehlte, hinweisen.

Tertullian schreibt adv. Marc. 5, 11: Praeterea hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos. 5, 17: Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam. Man meint nun, weder Marcion noch Tertullian habe *ἐν Ἐφέσῳ* in dem ihm vorliegenden Exemplar des Briefs gelesen, indem letzterer dem ersteren nur Änderung des Titels, der nicht von Paulus herrührenden Überschrift, nicht aber Fälschung des Brieftextes zum Vorwurf mache. Tertullian hätte doch dem Marcion, falls die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* in seinem Text von Eph. 1, 1 gestanden hätten, vorhalten müssen, daß also geschrieben stehe, während er sich darauf beschränke, der Interpolation der Briefüberschrift von seiten Marcions die veritas ecclesiae, die kirchliche Tradition entgegenzustellen. Harleß erwidert hierauf mit Recht, daß man bei Tertullian nicht ohne weiteres die kritische Beweismethode der modernen Kritiker voraussetzen dürfe, und daß derselbe in seinem Kampf mit den Häretikern durchweg die veritas ecclesiae als Hauptinstanz geltend mache. So z. B. in seiner Schrift de praescr. haeret. c. 19: Ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides

ipsa? cujus sint scripturae? a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. C. 36: Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas authenticae literae eorum recitantur etc. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Und in der Schrift gegen Marcion 4, 5 sagt er ausdrücklich: In summa, si constat, id verius quod prius, id prius quod et ab initio, ab initio quod ab apostolis: pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. So begnügt er sich denn auch in den zuerst zitierten Stellen, adv. Marc. 5, 11. 17, damit, zu konstatieren, daß das von Marcion als Laodicenerbrief ausgegebene paulinische Sendschreiben von Anfang an in der Kirche als Brief Pauli an die Epheser gegolten habe. Und wenn er auch nur den titulus des Briefes und die Interpolation desselben von seiten des Marcion erwähnt, so setzt er dabei, wie z. B. auch Braune hervorhebt, nach Analogie aller andern Paulusbriefe die Übereinstimmung des Titels mit der paulinischen Adresse Eph. 1, 1 als selbstverständlich und unbestritten voraus. Er hätte doch gewiß, wenn die paulinische Briefadresse, wie er sie las, keine Ortsbestimmung enthalten und also der Hypothese Marcions Vorschub geleistet hätte, auf diesen auffallenden Umstand irgendwie Rücksicht genommen. Die obige Schlußbemerkung: Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam hat man fälschlich dahin gedeutet, daß dem Tertullian überhaupt nichts an den Titeln der Briefe gelegen sei, während er unmöglich einen Bestandteil des Briefs selbst für ein adiaphoron erklärt haben würde. Aber auch die veritas ecclesiae, gegen welche Marcion verstieß, war dem Tertullian nach dem oben Bemerkten wahrhaftig nicht gleichgültig. Das Nihil de titulis interest erklärt sich aus dem Zusammenhang. In dem 5. Buch adv. Marc. widerlegt er die dogmatischen Irrtümer Marcions mit Beweisstellen aus den paulinischen Briefen, und so kommt er denn auch auf den Epheserbrief zu reden und bemerkt da, ehe er einzelne Sprüche desselben zitiert, mehr beiläufig, daß Marcion seinen Titel interpoliert habe und ihn an die Laodicener gerichtet sein lasse. Für eben den Zweck, den er in diesem seinem Buch verfolgt, kommt ihm, das ist seine Meinung, nicht so viel darauf an, ob der von der Kirche

als Brief an die Epheser rezipierte Brief nach Ephesus oder an irgendeine andere Gemeinde adressiert sei; indem derselbe in jedem Fall seine Beweiskraft behalte, da, was der Apostel einer Gemeinde geschrieben, allen Gemeinden, der ganzen Kirche gelte. Darum will er sich mit der Titelfrage, die ihm mit der Frage nach der Ortsbestimmung überhaupt zusammenfällt, jetzt nicht lange aufhalten. Daß Tertullian in seinem Exemplar unsers Briefs 1, 1 *ἐν Ἐφέσῳ* gelesen hat, dafür spricht schließlich auch noch der Schluß des zweiten aus de praescr. haeret. oben angeführten Zitats. Da verweist er auf Ephesus als eine der ecclesiae apostolicae, bei denen die authenticae litterae der Apostel, das ist, die Urschriften der apostolischen Briefe, verlesen werden. Der in Ephesus vorhandene apostolische Brief kann nur unser Epheserbrief sein, auf welchen die ephesinische Gemeinde nur auf Grund seiner Adresse 1, 1 Anspruch machen konnte, da ja die ersten Handschriften noch keine Titel hatten. Ob zur Zeit Tertullians wirklich noch die ursprünglichen Exemplare der apostolischen Briefe in den für sie bestimmten Gemeinden vorhanden waren, ist eine Frage für sich, die für uns hier ohne Belang ist. Jedenfalls war dies die Meinung Tertullians, und jedenfalls setzte dieser hierbei voraus, daß die authenticae litterae apostolorum sich selbst, durch ihren Text als Eigentum der betreffenden Gemeinden dokumentierten.

In der Catena ed. Cramer VI, 102 (zitiert in Zahns Einleitung, S. 345) heißt es von Origenes: *Ὠριγένης δέ φησιν· ἐπὶ μόνων τῶν Ἐφεσίων εὕρομεν κείμενον τὸ „τοῖς οὖσιν", καὶ ζητοῦμεν, εἰ μὴ παρέλκει προσκείμενον τὸ „τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν", τί δύναται σημαίνειν· ὅρα οὖν, εἰ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὄνομά φησιν ἑαυτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσεῖ τὸ „ὤν"* (Ex. 3, 14), *οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες, καλούμενοι οἱονεὶ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι.* Aus dieser gezwungenen, ja man kann sagen sprachlich unmöglichen Erklärung des Ausdrucks *τοῖς οὖσιν* Eph. 1, 1, als seien die Christen durch ihre Verbindung mit Christo, dem wahrhaft Seienden, *ὁ ὤν*, auch ihrerseits wahrhaft Seiende, *ὄντες*, geworden, hat man geschlossen, daß Origenes Eph. 1, 1 in seinem Exemplar des Epheserbriefs keine Ortsbestimmung hinter *τοῖς οὖσιν* vorgefunden habe. Das ist aber ein voreiliger Schluß. Wenn Origenes den Worten Pauli Eph. 1, 1 einmal Gewalt antat, so konnte er ebensowohl speziell die ephesinischen Christen, wie die Christen überhaupt als *ὄντες*, wahrhaft Seiende, bezeichnet sehen. Jedenfalls ist das Zeugnis des Origenes für die vorliegende Frage ohne Bedeutung.

Hieronymus, welcher des Origenes Auslegung des Epheserbriefs

gelesen hat und jedenfalls von ihm über die metaphysische Deutung des τοῖς οὖσιν unterrichtet ist, äußert sich in seinem Kommentar zu Eph. 1, 1 folgendermaßen: Sanctis omnibus, qui sunt Ephesi. Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: qui est misit me, etiam eos, qui Ephesi sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos, ut quomodo a sancto sancti, a justo justi, a sapiente sapientes, ita ab eo, qui est, hi qui sunt appellentur etc. Alii vero simpliciter non ad eos, qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur. In diesem Zitat ist nur von den Christen in Ephesus die Rede. Es werden hier nicht zwei Lesarten von Eph. 1, 1, τοῖς οὖσιν mit oder ohne ἐν Ἐφέσῳ, sondern vielmehr zwei Auslegungen ein und derselben Lesart, nämlich τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ, unterschieden, die eine, welche Hieronymus für sehr spitzfindig hält, nach welcher die Christen zu Ephesus (qui Ephesi sunt) als die wahrhaft Seienden benannt sind, die andere, einfachere, nach welcher die Leser des Briefs als die Heiligen und Gläubigen, welche sich in Ephesus befinden, bezeichnet sind. So kann Hieronymus nicht für das Fehlen der Ortsbestimmung Eph. 1, 1 in Anspruch genommen werden, ist vielmehr ein Beweis dafür, daß jene essentielle Deutung des τοῖς οὖσιν, εἶναι, Eph. 1, 1, auch bei der Lesart ἐν Ἐφέσῳ den Alten möglich war.

Ein unanfechtbares Zeugnis hingegen für die Existenz alter Handschriften, in denen ἐν Ἐφέσῳ fehlte, ist ein Ausspruch des Basilius gegen Ende des 4. Jahrhunderts in seiner Schrift adv. Eunom., 2, 19, womit derselbe dem Eunomius die wahre Gottheit Christi beweisen will: *Τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων, ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.* Zweierlei steht hier fest: einmal, daß Basilius für seine Person unsern Brief als Brief an die Epheser angenommen, zum andern, daß demselben alte Handschriften zu Gebote standen, in denen sich die Grußzuschrift Eph. 1, 1 ohne Ortsbestimmung fand. Die Behauptung etlicher älterer Kommentatoren, Basilius habe sich nur für den Artikel τοῖς oder für τοῖς οὖσιν auf die alten Manuskripte berufen und ἐν Ἐφέσῳ nur deswegen bei Anführung der Textesworte ausgelassen, weil er schon vorher die Bestimmung des Briefs genannt habe oder weil dasselbe für seinen Zweck von keinem Belang gewesen sei, ist unhaltbar. Denn hinter εἰπών kann man nur ein

genaues Zitat erwarten, und das lautete eben also: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Auf der andern Seite fallen folgende feststehende Tatsachen ins Gewicht. Alle uns erhaltenen Handschriften, die drei genannten, ℵ B 67, ausgenommen, lesen die Worte ἐν Ἐφέσῳ, ebenso sämtliche alte Übersetzungen. In allen Handschriften des Neuen Testaments findet sich unser Brief mit der Überschrift: Πρὸς Ἐφεσίους, resp. Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσίους. Die Geschichte der christlichen Kirche berichtet sonst nichts über eine Differenz in der Ansicht über die Bestimmung des Briefs. Die ganze alte Kirche hat ihn als Epheserbrief bezeichnet, so schon der Kanon des Muratori, dann Irenäus, Clemens Alexandrinus ꝛc. Ignatius bereits nimmt in seinem Brief an die Epheser auf des Apostels Paulus Brief an die Epheser Bezug. Er schreibt c. 12: Ὑμεῖς δὲ Παύλου συμμύσται ἐστὲ ἡγιασμένου . . . ὃς πάντοτε ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν. Der Ausdruck ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ kann unmöglich bedeuten, daß Paulus „in jedem seiner Briefe", euer, der Epheser, gedenke. Das wäre ja eine handgreifliche Unwahrheit. Wenn Paulus 1 Kor. 15, 32; 16, 8; 2 Kor. 1, 8 ff. seinen früheren und seinen bevorstehenden Aufenthalt in Ephesus erwähnt, so ist das doch kein Gedenken der ephesinischen Gemeinde. Wir müssen πάσῃ, wenn es überhaupt Sinn haben soll, in der Bedeutung von „ganz" nehmen, ähnlich wie Matth. 2, 3 πᾶσα Ἱεροσόλυμα, „ganz Jerusalem", Röm. 11, 26 πᾶς Ἰσραήλ, „ganz Israel", Act. 17, 26 ἐπὶ παντὸς προσώσου τῆς γῆς, „auf dem ganzen Erdboden". Wir übersetzen am füglichsten mit Kiene (Studien und Kritiken 1869, p. 286): „der in einem ganzen Briefe euer gedenkt", will sagen, daß Paulus ihrer nicht in einem Brief an andere liebend gedenke, sondern einen ganzen Brief, einen eigenen Brief ihnen gewidmet habe. Die Beziehung auf den paulinischen Brief an die Epheser ergibt sich auch aus der Lesart der längeren Rezension der Briefe des Ignatius: ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ὑμῶν. Die Meinung ist dann, daß Paulus laut Eph. 1, 15 ff. allewege in seinen Gebeten der ephesinischen Christen gedenke. Es gilt nun aber auch, was Zahn in seiner Einleitung S. 340 bemerkt: „Die Einstimmigkeit der somit bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts nachweisbaren kirchlichen Überlieferung in diesem Punkt rechtfertigt die Annahme, daß der Brief von vornherein unter diesem Titel (πρὸς Ἐφεσίους) in die Sammlung der Paulusbriefe aufgenommen wurde, welche in der Kirche allgemeine Verbreitung fand."

Die testimonia externa sprechen demnach für Ephesus als Bestimmungsort des Briefs, geben der Lesart ἐν Ἐφέσῳ in der Grußzuschrift entschieden den Vorzug. Es ist schlechterdings undenkbar, daß, wenn die Worte ἐν Ἐφέσῳ im ursprünglichen Text gefehlt hätten, dieselben in fast sämtliche noch vorhandene codices und in alle Versionen hätten Eingang finden können, und daß die kirchliche Tradition von alters her und so einhellig unsern Brief als Brief Pauli an die Epheser angenommen haben sollte. Die alten Brieftitel der paulinischen Briefe sind zweifellos aus den Ortsbestimmungen im Eingang der Briefe hervorgegangen, *Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ῥωμαίους* aus *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ*, Röm. 1, 7; *Παύλου πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη* aus *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ*, 1 Kor. 1, 2 ꝛc. Und so *Πρὸς Ἐφεσίους* aus *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ*, Eph. 1, 1. Das Urteil Meyers, das auch W. Schmidt adoptiert hat, bleibt in seinem Recht: „Hätte ἐν Ἐφέσῳ von Anfang gefehlt, der Brief also keinen Bestimmungsort an seiner Stirn getragen, so wäre jener Konsensus ebenso unerklärlich an sich, als der Analogie der übrigen Briefe entgegen, bei denen durchgängig das Urteil der Kirche über die ersten Leser mit der Zuschrift, wo eine solche vorhanden, übereinstimmt und ohne Zweifel davon abhängt.“ Freilich können wir unsererseits nicht bestimmt angeben, wie es gekommen ist, daß die Worte ἐν Ἐφέσῳ in א und B, sowie in den von Basilius eingesehenen älteren Manuskripten, also in einem Teil der in Kleinasien verbreiteten Manuskripte der paulinischen Briefe weggefallen sind. Es fehlen uns eben, abgesehen von der Titelfälschung des Marcion und jener Bemerkung des Basilius, alle und jede geschichtlichen Notizen über eine Differenz hinsichtlich der Lesart Eph. 1, 1 und des titulus. Doch dieses Non liquet erschüttert und entkräftet keineswegs jenes gewaltige historische Zeugnis für Ephesus als Bestimmungsort des Briefs, welches auch die späteren Korrektoren von א und B bestimmt hat, ἐν Ἐφέσῳ dem Text beizufügen.

Zu den äußeren Zeugnissen, welche zugunsten des ἐν Ἐφέσῳ in der Zuschrift in die Wagschale fallen, gehören auch noch die Anfänge der andern Briefe Pauli. Man vergleiche nur, wie Paulus seine bisherigen Briefe adressiert hat. 1 Thess. 1, 1: *Παῦλος ... τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων*. 2 Thess. 1, 1: *Παῦλος ... τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων*. Gal. 1, 1. 2: *Παῦλος ... ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*. 1 Kor. 1, 1. 2: *Παῦλος ... τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ ... σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. 2 Kor. 1, 1: *Παῦλος ... τῇ ἐκκλη-*

σίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ. Röm. 1, 1. 7: Παῦλος ... πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ. Kol. 1, 1. 2: Παῦλος ... τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. Zu diesen Parallelen stimmt in unserm Brief nur die Fassung τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die andere Form, ohne Ortsbestimmung hinter οὖσιν, wäre ein unicum und etwas ganz Absonderliches.

Gegen die Lesart τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς spricht ferner entschieden der Umstand, daß sich derselben absolut kein erträglicher Sinn abgewinnen läßt. Die alte metaphysische Erklärung von οὖσι wird jetzt von niemand mehr verteidigt. Aber auch die andern Deutungen, die man versucht hat, wie wenn man übersetzt und erklärt: „den Heiligen, welche auch Gläubige sind“, als gäbe es auch Heilige, die nicht an Christum glauben, oder: „den Heiligen, die auch getreu sind“, oder: „den Heiligen, die es in der Tat sind“, oder: „den Heiligen, welche da sind oder welche sich da vorfinden“, nämlich in Kleinasien, wohin Tychikus den Brief überbringt, sind sprachliche Ungeheuerlichkeiten und hinsichtlich ihres Inhalts sinnlos und zwecklos. Am allerunglaublichsten ist die Exegese, die neuerdings noch Haupt festhält, der Schreiber des Briefes habe hinter τοῖς οὖσι ein vacuum gelassen. Von dem an mehrere Gemeinden gerichteten Brief habe Paulus eine Anzahl Kopien angefertigt, resp. anfertigen lassen, und Tychikus, der Überbringer des Schreibens, habe dann später in jedem Exemplar in den leeren Raum den Wohnort der betreffenden Gemeinde, welcher er es einhändigte, z. B. ἐν Λαοδικείᾳ oder ἐν Ἱεραπόλει, einfügen sollen. Ein solches Verfahren hätte in der alten Zeit, aber auch in der neueren nicht seinesgleichen. Und wie seltsam, daß sich dann nur solche Exemplare des Briefs erhalten haben, in denen Tychikus die Lücke auszufüllen vergessen oder ἐν Ἐφέσῳ eingeschrieben hat. Der neueste Kommentator des Epheserbriefs, Ewald, der sich auch mit den bisherigen Erklärungen der in Rede stehenden Textgestalt nicht befreunden konnte, hat schließlich zu einer Textkorrektur seine Zuflucht genommen. Er meint, der ursprüngliche Text habe gelautet: τοῖς ἀγαπητοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς etc. Durch Beschmutzung oder dgl., wahrscheinlich dadurch, daß eine Ecke des Blattes, dessen erste Zeile mit τοις αγαπη schloß, abriß oder abbrach, seien die drei Buchstaben απη verloren gegangen, und so habe der Text folgende Gestalt bekommen: τοις αγ τοις ουσι etc. Ein Abschreiber habe dann aus αγ αγιοις gemacht und τοις als Artikel gelesen. Mit derartigen Konjekturen, die in keinem historischen Datum irgendwelchen Anhalt

haben, verläßt man den Boden aller gesunden Kritik und verliert sich in das weite, offene Feld der Tendenzdichtung.

Was die sogenannten inneren Gründe anlangt, die man gegen die Echtheit von ἐν Ἐφέσῳ angeführt hat, so ist zuvörderst wohl zu beachten, was Harleß bemerkt: „Was die Ansicht betrifft, welche dem Brief jede Beziehung auf Ephesus absprechen zu müssen glaubt, so kann ich mich nicht von der Richtigkeit der kritischen Grundsätze überzeugen, welche in solchen Fällen wie hier das einstimmige Zeugnis der ganzen alten Kirche an Hypothesen und Konjekturen aus innern Gründen aufgeben zu dürfen glauben." Die letzteren sind indes auch gar nicht so schwerwiegend. Man meint, der Brief setze Leser voraus, welche dem Apostel Paulus persönlich unbekannt waren, indem man sich auf Eph. 1, 15; 3, 1. 2; 4, 21 beruft. Wäre der Brief an die Christen in Ephesus gerichtet, mit denen Paulus so vertraut war, unter denen er beinahe drei Jahre geweilt hatte, so hätte er nicht schreiben können, daß sie gegenseitig voneinander gehört hätten. Aber wenn er den Lesern 1, 15. 16 bezeugt, daß er nicht aufhöre, für sie zu danken und zu beten, nachdem er von ihrem Glauben an den HErrn JEsum und von der Liebe zu allen Heiligen gehört habe, so bezieht er sich auf den Bestand und Fortgang ihres Glaubens seit seinem Weggang von Ephesus. Loquitur autem apostolus de profectu evangelii apud Ephesios, ex quo ipse ab illis discesserat. Grotius. In dem Brief Pauli an Philemon, der ihm befreundet, durch ihn selbst für Christum gewonnen war (V. 19), lesen wir dieselben Worte: „indem ich höre von deiner Liebe und deinem Glauben". V. 5. Dazu kommt, daß seit dem Aufenthalt Pauli in Ephesus Jahre vergangen waren und in dieser Zeit die ephesinische Gemeinde sicher auch äußerlich stark angewachsen war und also viele Glieder zählte, die Paulus persönlich nicht kannte. Und wenn es Eph. 3, 1. 2 heißt: „Ich, Paulus, der Gefangene JEsu Christi für euch Heiden, wenn anders ihr gehört habt von der Verwaltung der Gnade Gottes, die mir für euch gegeben ist" 2c., τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, so ist hiermit einerseits nicht ausgeschlossen, daß die Leser des Briefs durch Paulus selbst davon gehört haben, was Meyer hervorhebt, andererseits ist mit diesen und den folgenden Worten nicht sowohl auf die Bekehrung und Berufung, sondern vielmehr auf die ganze bisherige Predigttätigkeit Pauli unter den Heiden weit und breit, sowie auf den Erfolg seiner Predigt in der Heidenwelt und gerade auch auf das Wachstum der Heidenkirche in den letzten Jahren hingewiesen, und das alles, was Gott

durch den Dienst Pauli ausgerichtet, hatten auch die ephesinischen Christen durch andere in Erfahrung gebracht, zum geringsten Teil selbst gesehen und mit erlebt. Die Bemerkung 4, 21 aber: „so ihr anders von ihm gehört habt und in ihm gelehrt seid, wie in JEsu Wahrheit ist" schließt doch wahrlich nicht in sich, daß die Leser des Briefs nur von andern Lehrern, nicht von Paulus selbst im Christentum unterrichtet worden waren. In den Briefen, die Paulus wirklich an ihm unbekannte Gemeinden geschrieben, macht derselbe diesen Umstand auch ausdrücklich namhaft. So versichert er den Römern, daß er seit langem Verlangen trage, zu ihnen zu kommen und sie zu sehen, was eben bisher nicht der Fall gewesen war. Röm. 1, 8—15. Und den Kolossern schreibt er 2, 1: „Ich will aber, daß ihr wißt, welchen Kampf ich habe um euch und um die in Laodicea und alle, welche mein Angesicht im Fleisch nicht gesehen haben." Dergleichen Notizen finden sich nicht in unserm Brief. Man macht weiter geltend, daß der allgemeine Inhalt und Charakter unsers Briefs, der gänzliche Mangel an persönlichen Erinnerungen und Beziehungen, auch an Grüßen nicht zu Ephesus als Bestimmungsort passe. Dieses Bedenken wird sich erledigen, wenn wir in der folgenden Rubrik auf den Inhalt des Briefs zurückkommen und von Anlaß und Zweck desselben zu reden haben. Wir erinnern hier nur daran, daß ja nach Eph. 6, 21 Tychikus den Brief des Apostels durch mündliche Mitteilungen ergänzen und von dem persönlichen Ergehen Pauli den Lesern Bericht erstatten sollte.

Es ist nunmehr am Ort, die positiven Aufstellungen derjenigen Ausleger, welche die Lesart *ἐν Ἐφέσῳ* für unecht und den Titel *πρὸς Ἐφεσίους* für irrig halten, näher zu besehen. Nach dem Vorgang Marcions sehen unter den Neueren z. B. Holzhausen, Räbiger, Volkmar in unserm Brief ein an die Gemeinde zu Laodicea gerichtetes Sendschreiben Pauli, indem sie sich auf Kol. 4, 15. 16 berufen. Man kann hiergegen nicht mit Recht einwenden, daß es an letzterer Stelle dann *τὴν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἐν Λαοδικείᾳ*, scil. *ἐπιστολήν* hätte heißen müssen. Der Ausdruck *ἡ ἐκ Λαοδικείας*, scil. *ἐπιστολή* bezeichnet nach griechischer Attraktionsweise einen Brief, der zurzeit in Laodicea sich befindet und von dort nach Kolossä kommen, resp. von den Kolossern abgeholt werden soll, und das konnte gar wohl ein Brief Pauli an die Laodicener sein. Aber außer jener Titeländerung Marcions weist in der alten kirchlichen Literatur keine Spur auf eine Identität unsers Briefs mit jenem Brief aus Laodicea hin, und es ist unglaublich, daß ein den beiden Gemeinden von Laodicea und

von Kolossä als Brief Pauli an die Laodicener bekannter Brief so frühzeitig zu einem Brief Pauli an die Epheser umgestempelt und als solcher allgemein anerkannt werden konnte. Außerdem widerspricht dieser Hypothese der Umstand, daß nach Kol. 4, 15 Paulus den Christen in Kolossä Grüße an die Brüder in Laodicea aufträgt. Das hätte er doch sicher nicht getan, wenn er um dieselbe Zeit sich direkt brieflich an die Gemeinde in Laodicea gewendet hätte.

Die meisten von denen, welche unserm Brief die Bestimmung für Ephesus absprechen, wie z. B. Bengel, Michaelis, Koppe, Hug, Flatt, Schott, Rückert, Credner, Meier, Olshausen, Reuß, Hofmann, Zahn, Ewald, Abbott, Belser, betrachten denselben als ein Zirkularschreiben, welches Paulus an die ihm persönlich unbekannten Heidenchristengemeinden der Provinz Asien oder, falls sie Ephesus mit einschließen, doch a potiori an die außerephesinischen Gemeinden Asiens gerichtet und Tychikus dann von Ephesus aus, von Stadt zu Stadt ziehend, den betreffenden Gemeinden bekannt gegeben habe, bis er endlich mit demselben in Kolossä in Phrygien angelangt sei. Zumeist identifiziert man dann diese apostolische Enzyklika mit dem Kol. 4, 16 erwähnten Brief aus Laodicea, indem man annimmt, daß Tychikus von Laodicea aus, der vorletzten Station seiner Reiseroute, das Zirkular nach Kolossä überbracht habe. Man meint, auf diese Weise erkläre sich am besten das *ἀκούσας*, Eph. 1, 15, das *ἠκούσατε*, Eph. 3, 2, sowie die allgemeine Adresse und der allgemeine Charakter des Briefs. Wir prüfen zunächst die geschichtliche Situation, die sich auf diese Weise ergibt. Tychikus hat demnach unsern Brief bei einer großen Anzahl von Gemeinden Asiens kolportiert. Nach Kol. 4, 7—9 sollte Tychikus aber auch den speziell an die Kolosser gerichteten Brief den letzteren übermitteln. Diesen Brief hatten die Kolosser schon in Händen, als der Brief aus Laodicea zu ihnen kam. Denn nach Kol. 4, 16 sollten sie dafür sorgen, daß, wenn bei ihnen der Brief, nämlich der an die Kolosser, vorgelesen wäre, derselbe auch von der Gemeinde in dem benachbarten Laodicea gelesen würde und sie dann hinwiederum den von Laodicea zu erwartenden Brief läsen. Somit war der Kolosserbrief, den Paulus dem Tychikus zur Besorgung übergeben hatte, bereits im Besitz der Kolosser, als Tychikus mit der paulinischen Enzyklika bei ihnen eintraf. Dieser Schwierigkeit hat man auf verschiedene Weise abzuhelfen versucht. Hofmann und Zahn nehmen an, der entlaufene Sklave Onesimus, nach Kol. 4, 9 der Begleiter des Tychikus, der gewiß stracks zu seinem Herrn, einem Glied der Gemeinde zu Kolossä, zurückkehren sollte, habe sich auf der Reise von

Tychikus getrennt, direkt Kolossä aufgesucht und dort nicht nur dem Philemon das ihn selbst betreffende Empfehlungsschreiben Pauli, sondern auch der Gemeinde den von Tychikus ihm überlassenen Brief des Apostels eingehändigt. Aber nach Kol. 4, 7—9 erscheint Tychikus als Überbringer des Kolosserbriefs und Onesimus als dessen Begleiter vom Ort der Gefangenschaft Pauli bis nach Kolossä. Ewald sucht die Schwierigkeit auf andere Weise zu lösen. Er nimmt das ἔπεμψα, Kol. 4, 8, in anderm Sinn, als den gleichen Ausdruck Eph. 6, 22, und versteht darunter nicht dem griechischen Briefstil gemäß die gegenwärtige Entsendung des Tychikus, die dann für die Leser des Briefs in der Vergangenheit zurücklag, sondern eine frühere Sendung des Tychikus und Onesimus. Er meint, zuerst habe Paulus diese beiden mit dem Zirkularschreiben nach Asien geschickt, zunächst nach Ephesus, nach deren Abreise seien Boten aus Kolossä bei ihm eingetroffen und hätten ihn über die dortigen Irrlehrer benachrichtigt, worauf er sofort den Brief an die Kolosser abgefaßt und jenen Boten bei ihrer Rückreise mit auf den Weg gegeben habe. So sei dieser Brief in Kolossä gewesen, ehe Tychikus und Onesimus ihre lange Rundreise beendigt hatten. Welche gewaltsame Erklärung des ἔπεμψα! Welche unnatürliche Verkettung von Umständen und Ereignissen, von denen die Geschichte kein Wort berichtet! Ja, die von den genannten Exegeten verzeichneten, teilweise als feste geschichtliche Data referierten Vorgänge haben nicht den geringsten Halt, weder in dem Text der drei Gefangenschaftsbriefe, noch in der altkirchlichen Tradition, sondern sind reine figmenta, im Interesse einer Hypothese ersonnen, und stehen, wie schon angedeutet, in Widerspruch mit dem wirklichen Hergang der Dinge, wie er im Epheserbrief und Kolosserbrief uns entgegentritt.

Wir geben hier den genauen Wortlaut der betreffenden Stellen aus den genannten beiden Briefen. Wir lesen Kol. 4, 7—9: „Wie es um mich steht, wird euch alles Tychikus kundtun, der geliebte Bruder und treue Diener und Mitknecht im HErrn, welchen ich eben deshalb zu euch schicke, daß ihr erfahret, wie es um uns steht (ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν), und er euren Herzen zuspreche, samt Onesimus, dem treuen und geliebten Bruder, welcher von den Euren ist; alles, wie es hier steht, werden sie euch kundtun.“ Und Eph. 6, 21. 22: „Damit aber auch ihr wißt, wie es um mich steht, wie es mir geht, so wird euch alles Tychikus kundtun, der geliebte Bruder und treue Diener im HErrn, welchen ich eben deshalb zu euch schicke, damit ihr erfahret, wie es um uns steht, und er euren Herzen zu-

spreche.“ Aus diesen Worten geht für jeden unbefangenen Leser deutlich folgendes hervor. Paulus hat seinem treuen Mitarbeiter Tychikus die beiden Briefe, den an die Kolosser und den an die Epheser, übergeben zur Beförderung an ihre Bestimmungsorte, und ihm den Onesimus beigegeben, welcher in das Haus seines Herrn in Kolossä zurückkehren sollte. Daß Tychikus den Auftrag des Apostels so, wie er ihm gegeben war, ausgerichtet hat, daran zweifelt niemand. So hat also Tychikus den Kolosserbrief den Christen in Kolossä überbracht und samt Onesimus denselben über die persönlichen Verhältnisse und Erlebnisse Pauli Bericht erstattet. Desgleichen hat er den Adressaten des Epheserbriefs den für sie bestimmten Brief übermittelt und ihnen gleichfalls erzählt, wie es um den gefangenen Apostel stand. Das sind feste, geschichtliche Data, und bei denen müssen wir stehen bleiben. Schon die eine, allerdings sehr naheliegende Frage, ob Tychikus zuerst den Kolosserbrief oder den Epheserbrief an seine Adresse besorgt hat, können wir nicht mit voller Bestimmtheit entscheiden. Da Onesimus nach Kolossä gehörte und sein Name im Epheserbrief nicht erwähnt ist, so kann man nur sagen, daß es alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß Tychikus mit Onesimus zuerst Kolossä aufsuchte, dort den Onesimus zurückließ und allein zu Lande weiterzog nach Ephesus. Auch die Vertreter der Zirkular-Hypothese lassen ja den Tychikus, wenn auch direkt von Rom aus, nach Ephesus kommen und von dort aus seine Rundreise antreten, welche nun aber selbst schon in das Gebiet der Konjekturen gehört. Mit Unrecht hat man Kol. 4, 15—17 zur Klärung der Situation herangezogen. Da heißt es: „Grüßet die Brüder in Laodicea und Nymphas und die Gemeinde in seinem Hause. Und wenn bei euch der Brief gelesen ist, so schafft, daß er auch in der Gemeinde der Laodicener gelesen werde und daß auch ihr den Brief aus Laodicea lest“, *ποιήσατε, ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Die Christen in Kolossä sollen hiernach schaffen, Fürsorge treffen, daß der Brief, den Paulus ihnen geschrieben, wenn sie ihn gelesen, auch in Laodicea gelesen werde, und daß sie dann auch den Brief aus Laodicea lesen. Damit kann nur gemeint sein, daß sie ihren Brief, den Kolosserbrief, wenn sie ihn gelesen, nach Laodicea weiter befördern sollen, damit er auch dort gelesen werde, und sich von Laodicea den dort befindlichen Brief des Apostels holen, damit sie ihn auch lesen. Hätte Tychikus „den Brief aus Laodicea“, soll sagen die paulinische Enzyklika, von Laodicea aus den Kolossern überbracht, wäre dieser Brief ohne ihr Zutun in

ihre Hände gelangt, so würde der Apostel sich nimmermehr so ausgedrückt haben, daß sie Anstalten treffen sollen, *ποιήσατε*, daß der Brief bei ihnen gelesen werde. Denn das verstand sich ganz von selbst, daß sie einen Brief lasen, der ihnen von einem andern eingehändigt wurde, und es bedurfte weiter keiner Veranstaltungen, einen solchen Brief zur Verlesung zu bringen. Eine weitere Erörterung der Frage, was es mit diesem Brief aus Laodicea für eine Bewandtnis habe, ist hier nicht am Ort. Wir bemerken nur noch, daß die Annahme, Paulus habe schon früher, vor Abfassung und Abfertigung des Kolosser-, wie auch des Epheserbriefs einen Brief nach Laodicea geschrieben und abgesendet und dieser Brief, wie der eine Korintherbrief, sei später verloren gegangen, die wenigsten Schwierigkeiten bereitet.

Was die oben erwähnten inneren Gründe betrifft, die man zugunsten der Zirkular-Hypothese angeführt hat, so sind dieselben wahrlich nicht so schwerwiegend, daß wir uns um ihretwillen über die unlösbaren Schwierigkeiten, in welche die zur Aufrechthaltung der Hypothese notwendige Geschichtskonstruktion verwickelt, hinwegsetzen könnten. Auf „den allgemeinen Charakter und Inhalt“ des Briefs kommen wir weiter unten zu sprechen. Die „allgemeine Adresse“, das *τοῖς οὖσι* ohne folgende Ortsbestimmung, bleibt bei der Annahme, daß der Brief an eine Anzahl von Gemeinden gerichtet sei, ebenso unerklärlich. Dann hätten eben die verschiedenen Orte, an denen die betreffenden Gemeinden wohnten, namhaft gemacht werden müssen. Die Hilfsannahme, der Apostel habe dem Tychikus seine Reiseroute genau vorgezeichnet und eine Liste der Namen der betreffenden Gemeinden mitgegeben, macht die Sache nur um so dunkler. Warum hat er dann nicht lieber die Namen seinem Sendschreiben eingefügt? Wo Paulus wirklich einen Kreis von Gemeinden bei einem Sendschreiben im Auge hatte, da hat er dieser seiner Meinung und Absicht in der Adresse auch deutlich genug Ausdruck gegeben. So lesen wir Gal. 1, 1. 2: *Παῦλος ... ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας.* 2 Kor. 1, 1: *Παῦλος ... τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.* Und er hat auch in diesem Fall nicht daran gedacht, sein Sendschreiben durch einen Kolporteur verbreiten zu lassen, sondern einfach darauf gerechnet, daß eine Gemeinde der andern den Brief zuschicken werde. Über das *ἀκούσας* 1, 15, *ἠκούσατε* 3, 2 haben wir uns oben ausgesprochen. Wir fügen hier nur noch hinzu, daß die Bemerkung 1, 15: „nachdem ich gehört habe von eurem Glauben an den HErrn JEsum und der Liebe zu

allen Heiligen" viel eher einen Beweis gegen die enzyklische Bestimmung des Briefs abgibt. Das ἀκούσας setzt einen begrenzten Leserkreis voraus, über dessen Christenstand Paulus bestimmte Nachrichten empfangen hatte. Und nun ist es leicht erklärlich, daß er von dieser oder jener Stadt Kleinasiens, so von Kolossä durch Epaphras, von Ephesus durch zugereiste Christen, Kunde erhalten hatte, aber schwer denkbar, daß er über das Leben, Treiben und Ergehen aller Gemeinden der Provinz Asien durch Glieder oder spezielle Bekannte derselben informiert war. Wenn wir ferner die Fürbitte des Apostels 1, 16 ff.; 3, 14 ff. und die speziellen Ermahnungen in den drei letzten Kapiteln des Briefs lesen, können wir uns schwerlich des Eindrucks erwehren, daß er dabei ganz bestimmte und ihm gar nahestehende Personen im Auge hatte.

Ganz unerklärlich ist und bleibt gerade auch bei der in Rede stehenden Auffassung des Briefs als Zirkularbriefs die Entstehung der Lesart ἐν Ἐφέσῳ Eph. 1, 1, des titulus πρὸς Ἐφεσίους und der uralten, einhelligen kirchlichen Tradition, die den Brief als Epheserbrief bezeichnet. Die Erklärung, die man gewöhnlich dafür gibt, Tychikus habe das Rundschreiben schließlich wieder nach Ephesus zurückgebracht, die Gemeinde zu Ephesus dasselbe dann in ihrer Verwahrung behalten und mit der Zeit sich nicht nur als Besitzerin, sondern auch als die ursprüngliche Empfängerin des Briefs betrachtet, und so sei der Brief als Epheserbrief in Kurs gekommen, ist schlimmer als gar keine Erklärung. Es ist schier unglaublich, daß in allen den Gemeinden, die von dem Brief Kenntnis bekommen haben, und zwar als einem für sie alle bestimmten Sendschreiben des Apostels, die Erinnerung an die ursprüngliche Bestimmung desselben so bald erloschen sein sollte, und daß diese Gemeinden ohne Widerspruch es hätten geschehen lassen, daß die Gemeinde zu Ephesus den Brief, an den sie kein Recht hatte, für sich in Anspruch nahm. Durch solche Reflexion auf allerlei Möglichkeiten und Unmöglichkeiten werden die gesicherten Data, welche für Ephesus als Bestimmungsort des Briefs sprechen, wahrlich nicht außer Kraft gesetzt.

Aber auch einige von denjenigen Auslegern, welche ἐν Ἐφέσῳ 1, 1 für echt halten, wie Harleß, W. Schmidt, Schnedermann, bekennen sich zugleich zu der enzyklischen Bestimmung unsers Briefs. Sie meinen, Paulus rede hier allerdings vornehmlich zu Christen, Heidenchristen, die ihm persönlich unbekannt waren, zu den christlichen Gemeinden der näheren und weiteren Umgebung von Ephesus, die nach seiner persönlichen Anwesenheit in Asien für das Evangelium

gewonnen waren, doch wegen der zentralen Stellung der ephesinischen Gemeinde, und weil diese auch von dem Brief Nutzen und Erbauung ziehen konnte, habe er bestimmt, daß derselbe auch in Ephesus gelesen und dann dort bleiben sollte, und habe ihn daher nach Ephesus adressiert. Aber wie? Nachdem Paulus in der Grußzuschrift sein Schreiben ausdrücklich und ausschließlich den Heiligen und Gläubigen, die in Ephesus sind, gewidmet hatte, sollte er im Brief selbst, von 1, 3 an, mit „ihr", „euch", „euer" speziell den außerephesinischen Leserkreis anreden? Und erst am Schluß, wo er auf die Sendung des Tychikus zu sprechen kommt, sollte er sich wieder den Ephesern zuwenden? Das gehört auch zu den unglaublichen Dingen.

Es bedarf keiner längeren Erörterung, eine dritte Ansicht hinsichtlich der Empfänger unsers Briefs, die neuerdings besonders Soden vertritt, abzuweisen. Man erklärt den Brief für „einen katholischen Brief an sämtliche Heidenchristen als solche, ohne jede Rücksicht auf die konkreten Verhältnisse, in welchen sie in den einzelnen Gemeinden lebten". Alles, was gegen die enzyklische, spricht auch gegen die katholische Bestimmung des Briefs. Und wie hätte das geschehen sollen, daß derselbe an den einzelnen Orten speziell den Heidenchristen vorgelesen wurde, denen in der Regel immer Judenchristen beigemischt waren? Daß der Verfasser des Briefs seine Leser als Heiden anredet, schließt nicht aus, daß seine Belehrungen und Ermahnungen auch den christlichen Brüdern aus Israel vermeint waren. Die christliche Kirche außerhalb Palästinas war ja freilich a potiori, auf die Mehrzahl der Glieder gesehen, eine heidenchristliche Kirche, doch waren derselben auch allenthalben gläubige Juden eingegliedert, und wenn sich daher Paulus an eine heidenchristliche Gemeinde brieflich wendete, so galt sein Schreiben der ganzen einheitlichen Gemeinde, nicht nur dem größeren Teil derselben. Die vorliegende Hypothese scheitert übrigens schon an der Entsendung des Tychikus, Eph. 6, 21. Denn eine Reise des Tychikus, die ihn an alle Orte führen sollte, wo sich Heidenchristen fanden, und auch die Fiktion einer solchen Reise im Schreiben eines Pseudo-Paulus gehört, wie Zahn richtig bemerkt, in das Reich der Fabel.

Nachdem man an der Hand der genannten exegetischen Führer mit Tychikus, dem Briefbesteller, erst nach Laodicea abgebogen, dann in Kleinasien und zuletzt in der ganzen weiten Welt herumgereist ist und auf Schritt und Tritt gespürt hat, wie prekär diese Reise, wie

unsicher überall der Boden ist, atmet man wohl erleichtert auf, wenn man schließlich in seinen Gedanken wieder dahin zurückkehrt und sich da festsetzt, wo die Kirche von alters her die Leser unsers Briefs gesucht hat und wo man entschieden festeren Grund unter den Füßen hat, nämlich Ephesus. Wir halten nach Erwägung des pro und contra mit Meyer, Braune, Wieseler an der altkirchlichen Auffassung fest, daß Paulus der Gemeinde von Ephesus und sonst keiner andern den vorliegenden Brief geschrieben und durch Tychikus übersandt hat. In Ephesus, in der durch Handel, Kunst und Wissenschaft, sowie durch den Dianentempel berühmten Hauptstadt von Asia proconsularis, hatte Paulus, nachdem Aquila und Priscilla, sowie Apollo schon dort vorgearbeitet, Act. 18, 18 ff., selbst den Grund zu einer Christengemeinde gelegt, und diese hatte sich schon während seiner beinahe dreijährigen Wirksamkeit so vermehrt, daß sie in der ganzen Stadt und Umgegend Aufsehen machte, wie der Aufstand der Goldschmiede beweist, Act. 19, 1 ff. Die ephesinische Gemeinde setzte sich nach Act. 19, 8 ff. aus Heiden und Juden zusammen, doch war das heidenchristliche Element das überwiegende. Der Goldschmied Demetrius beklagte sich ja, daß Paulus viel Volks, nämlich Heidenvolks, der Diana abwendig gemacht habe. Act. 19, 24. Wie sehr diese Gemeinde dem Apostel auch später noch am Herzen lag, zeigt seine Abschiedsrede an die Ältesten derselben auf seiner letzten Reise nach Jerusalem. Act. 20, 17 ff. Und wie nahe lag es da, daß er ihrer auch während seiner Gefangenschaft liebend gedachte und, sobald sich Gelegenheit bot, auch brieflich gedachte. Übrigens gilt auch von dem vorliegenden apostolischen Sendschreiben, wie von allen andern, daß, wenn es auch zunächst an einen beschränkten Leserkreis gerichtet, doch zugleich der ganzen Christenheit zugedacht war. Ad omnes scripsit apostolus, dum ad quosdam. Tertullian. Die Apostel hatten nach Eph. 2, 20 einen Beruf für die Kirche aller Orte und aller Zeiten, dem sie eben mit ihren Schriften nachgekommen sind.

3. Ort und Zeit der Abfassung.

Daß die drei Briefe, die an die Epheser, Kolosser und Philemon, weil unter gleichen Umständen, um dieselbe Zeit verfaßt und an ihre Adresse abgefertigt sind, ist so gut wie allgemein anerkannt. In allen drei Briefen bezeichnet sich Paulus als Gefangener, *δέσμιος*, oder gedenkt seiner Bande, *δεσμῶν*. Eph. 3, 1 ff.; 4, 1. Kol. 4, 18. Phil. 1, 9. 10. 13. „Nachdem er in Jerusalem dadurch in Haft geraten war, daß ihn die römische Wache der Wut seiner grundlos

gegen ihn empörten Volksgenossen entriß, blieb er, soweit der Bericht der Apostelgeschichte reicht, also jedenfalls fünfthalb Jahre und darüber, ein Gefangener der römischen Obrigkeit: zuerst in Cäsarea, wohin er vor der Mordlust seiner Feinde in Sicherheit gebracht worden war, über zwei Jahre lang, ohne daß seine Sache erledigt wurde, und dann, als er sie aus der Hand des Prokurators in die des Kaisers legte, nach einer langen Winterreise noch zwei weitere Jahre in Rom.“ Hofmann. Es fragt sich nun, ob die drei Briefe aus der cäsariensischen oder aus der römischen Gefangenschaft stammen. Für die letztere haben sich alle alten und die allermeisten neueren Ausleger entschieden. Was man zugunsten der ersteren hauptsächlich geltend macht, daß es natürlicher und wahrscheinlicher sei, der Sklave Onesimus sei von Kolossä bis Cäsarea entlaufen, als daß er die eine weite Seereise erfordernde Flucht nach Rom gemacht habe, daß Kolossä auf dem direkten Weg von Cäsarea nach Ephesus gelegen war, und Tychikus habe ja den Onesimus mit sich bis Kolossä genommen und dort zurückgelassen (Meyer), oder daß sich nur in der gezwungenen Muße zu Cäsarea bei Paulus jene Bereicherung und Vertiefung seiner Gedankenwelt, die in den drei Briefen zum Ausdruck komme, vollzogen haben könne (Haupt), ist doch wahrlich nicht stichhaltig. In allen drei Briefen finden sich Notizen, welche zu der Situation des Apostels während seiner römischen Gefangenschaft stimmen, wie dieselbe in der Apostelgeschichte und im Philipperbrief geschildert ist. Während Paulus nach Act. 23, 35 in Cäsarea im Prätorium des Herodes in Gewahrsam gehalten wurde und da nur die eine Vergünstigung hatte, daß die Seinen zu ihm kommen und ihm Handreichung tun durften, Act. 24, 23, hielt er sich in Rom in einer Mietswohnung auf, wo jedermann bei ihm aus und ein gehen, wo und von wo aus er ungehindert das Reich Gottes verkündigen durfte. Act. 28, 30. 31. Hiermit kommt überein, daß der Apostel im Epheser-, wie im Kolosserbrief seine christlichen Leser auffordert, den HErrn für ihn zu bitten, daß ihm das Wort, das rechte Wort gegeben werde beim Auftun seines Mundes, das Geheimnis des Evangeliums frei kundzutun; daß Gott die Tür des Worts auftue, das Geheimnis Christi zu verkündigen, das heißt, seiner Predigt Erfolg gebe bei den Zuhörern. Eph. 6, 19. 20. Kol. 4, 3. 4. Dazu kommt, daß Paulus nach Kol. 1, 1; 4, 10—14 am Ort seiner Gefangenschaft Mitarbeiter um sich hatte, die mit ihm Gottes Reich ausbreiteten, wie Timotheus, Markus, Jesus Justus, Lukas. Eine so freie und intensive Predigttätigkeit Pauli und seiner Gehilfen ist in Cäsarea auch schon aus dem Grund

undenkbar, weil Cäsarea in das Gebiet der Beschneidung gehörte, welches nach der auf dem Apostelkonvent getroffenen Vereinbarung den Aposteln der Beschneidung reserviert war. Im Brief an die Philipper, der nach Phil. 1, 12—14 sicher in Rom geschrieben ist, versichert Paulus den Christen in Philippi, er wisse, *οἶδα*, daß seine gegenwärtige Gefangenschaft für ihn ein gutes Ende nehmen, daß er noch länger bei ihnen bleiben werde. Phil. 1, 19. 25. Desgleichen spricht er im Briefe an Philemon, V. 22, die Hoffnung auf Befreiung aus seiner Haft aus. Eben diese Hoffnung hat sich bei ihm in dem etwas später geschriebenen Philipperbrief zu zuversichtlicher Gewißheit gesteigert. In Cäsarea waren die Umstände nicht so günstig. Die Absicht Pauli, nach seiner Befreiung nach Philippi und nach Kolossä zu reisen, Phil. 1, 26; Philem. 22, erklärt sich auch nur aus seiner römischen Gefangenschaft. In Cäsarea, seit seiner letzten Reise nach Jerusalem stand sein Sinn lediglich auf eine Reise nach Rom. Act. 23, 11. Der eben erwähnte Umstand, daß sich zur Zeit der Abfassung der drei Gefangenschaftsbriefe schon alte Freunde und Gehilfen bei Paulo eingefunden hatten und neben ihm tätig waren, und der andere, daß das Ende der Haft schon abzusehen war, haben, und zwar mit Recht, die meisten Ausleger bestimmt, diese Briefe nicht in den Anfang, sondern in die Mitte der römischen Haft, also etwa ins Jahr 62 zu verlegen.

4. Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefs.

Paulus hatte eine bestimmte Veranlassung, den Brief an die Kolosser zu schreiben. Epaphras, der Stifter und Vertreter der Gemeinde zu Kolossä, war zu ihm gekommen und hatte ihm über die judaistischen Irrlehrer, von denen seine Gemeinde beunruhigt war, berichtet. So mußte der Apostel die Christen in Kolossä vor der drohenden Gefahr warnen und den Irrtum bloßlegen und zurückweisen. Für den Brief an Philemon war ein besonderer Anlaß gegeben, indem Paulus den entlaufenen Sklaven Onesimus für Christum gewonnen hatte und nun seinem Herrn zurückschickte. Solch ein Einzelanlaß kann für den Epheserbrief nicht aufgezeigt werden. So liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß Paulus zuerst die Briefe an die Kolosser und an Philemon abfaßte und dann, da er einmal einen Boten, den Tychikus, nach Kleinasien entsandte, um die beiden Briefe den Adressaten zu überbringen, demselben auch ein Sendschreiben an die ihm so nahestehende, geliebte Gemeinde zu Ephesus mitgab. Wir brauchen indes auf die viel ventilierte Frage,

in deren Beantwortung die Ausleger auseinandergehen und die sich wohl nie sicher wird entscheiden lassen, ob der Brief an die Kolosser oder der an die Epheser früher geschrieben ist, hier nicht weiter uns einzulassen. Diese ist für die Beurteilung und das Verständnis unsers Briefs, wie auch der Parallelen im Epheser- und Kolosserbrief von keinem Belang. Die Bemühungen mancher Ausleger, im einzelnen nachzuweisen, daß der Text des einen Briefs vom Text des andern abhängig sei, sind vergeblich. Dieselben rechnen nach subjektiven Eindrücken. Was der eine hier oder dort für ursprünglich hält, achtet der andere für sekundär. Die verwandten Gedanken und Redeweisen erklären sich aus der Gleichzeitigkeit beider Briefe. Was zu der Zeit, als er beide Briefe konzipierte, die Seele des Apostels erfüllte, hat er eben in beiden Briefen, hier so, dort anders gewendet, zum Ausdruck gebracht.

Aus dem Mangel an einem speziellen Motiv und an besonderen Bedürfnissen, die hier zu befriedigen gewesen wären, erklärt sich „der allgemeine Inhalt und Charakter" unsers Briefs, soweit man überhaupt mit Recht von einem solchen reden kann. Es ist nicht so unrecht, wenn man in dem Brief zwei Teile, einen dogmatischen Kap. 1—3 und einen paränetischen Kap. 4—6, unterscheidet. Aber es trifft nicht ganz zur Sache, wenn man den Inhalt des ersteren als ein kurzes breviarium der paulinischen Theologie oder als Danksagung für die reichen Segnungen des Christentums oder als lobpreisenden Erguß über die Herrlichkeit der Erlösung durch Christum oder über das, was Gott durch Christum an der Menschheit und so auch an den christlichen Lesern getan, kennzeichnet. Es ist doch, wenn man näher zusieht, ein ganz spezielles Thema, welches beide Teile des Briefs beherrscht und welchem die allgemeinen paulinischen Ideen eingewoben und untergeordnet sind, und das ist, wie schon oben bemerkt, die una sancta, die e i n e heilige, christliche Kirche. Während der Apostel im Kolosserbrief im Gegensatz zu der theosophischen Spekulation der Irrlehrer die Hoheit und Herrlichkeit Christi, der Person und des Werkes Christi ins Licht stellt, kehrt er im Epheserbrief die Ehre und Würde der Gemeinde Christi hervor und führt seinen christlichen Lesern zu Gemüte, welch große Gnade es ist, daß sie auch der Gemeinde Christi eingegliedert sind, und welche Pflichten sich aus der Gemeindegliedschaft ergeben. Das kann nur dazu dienen, daß die Leser im Glauben an Christum und in der Liebe zu allen Heiligen gestärkt und gefördert werden. Unter den Neueren haben sonderlich Braune und Soden hier das Richtige getroffen.

Ersterer bezeichnet als den Grundgedanken des Briefs „die Gemeinde, die in Christo JEsu ist", und bemerkt dazu: „Die Gemeinde Christi hat ihre Wurzel in der Ewigkeit, in Gottes Vaterherzen . . . und treibt ihre Krone wieder in die Ewigkeit an Gottes Thron, und verzweigt ihre Äste in alle von der Schöpfung Gottes her gegebenen Ordnungen bis ins Einzelnste und Kleinste durch alle Jahrhunderte der Entwicklungsgeschichte, und das alles in Christo."

Ein solcher Hymnus de ecclesia paßt nun gerade insonderheit für die Gemeinde zu Ephesus, und paßt in die Zeit der römischen Gefangenschaft Pauli. Ephesus war nicht nur die staatliche, sondern auch die kirchliche Metropole Asiens. Die ephesinische Gemeinde war die größte, angesehenste und gefördertste Gemeinde des Orients. Sie stand zu der Zeit noch in der ersten Liebe. Sie war ein helles Licht im HErrn, das weithin in die heidnische Finsternis seine Strahlen warf. Wie angemessen war es daher, daß der Apostel, ihr alter Lehrer, der ihr jetzt keine besonderen Belehrungen und Vermahnungen zu erteilen Anlaß hatte, sie an diese hohe Ehre und Gnade erinnert, die sie Christo verdankte, an ihre Zugehörigkeit zur Kirche Christi und an den hohen Beruf, den die Gemeinde Christi in der Welt zu erfüllen hat. Und es ist sehr natürlich, daß Paulus gerade zur Zeit seiner römischen Haft solche Gedanken, wie sie in unserm Brief ausgesprochen sind, bei sich bewegte. Er war zu der Zeit an einem vorläufigen Abschluß seiner Wirksamkeit angelangt. Wenn er auch seinen Lauf noch nicht ganz vollendet hatte, so hatte er doch der Hauptsache nach seine Missionsaufgabe vollführt. Er hatte den Orient mit dem Evangelium von Christo erfüllt, es war ihm jetzt auch sein sehnlicher Wunsch gewährt, in Rom das Evangelium zu predigen. Was ihm etwa noch vorbehalten blieb, war die schon früher in Aussicht genommene Missionsreise nach Spanien und vor allem die weitere Befestigung alter Gemeinden in der erkannten Wahrheit. Vor seiner Seele stand damals der große, staunenswerte Bau der Heidenkirche in der römischen Welt, das große einheitliche Volk, das aus Juden und Heiden gesammelt war. Wie mußte er da innerlich jubeln und frohlocken, wenn er des wunderbaren Werkes Gottes gedachte, welches Gott gerade durch seinen Dienst in den letzten Jahrzehnten ausgerichtet hatte. Und wes sein Herz voll war, des floß sein Mund, seine Feder über, gerade auch in den Gefangenschaftsbriefen und insonderheit in unserm Brief. Ja, es entsprach der von Gott geleiteten kirchlichen Entwicklung, daß der Geist Gottes gerade zu der Zeit den Apostel der Heiden mächtig ergriff und das

große Geheimnis, von dem er in unserm Brief zeugt, das Geheimnis der ewigen Kirche, die von Ewigkeit zu Ewigkeit datiert, zunächst ihm selbst recht zum Bewußtsein brachte und dann durch ihn, durch seine Feder der Kirche aller Zeiten kund und offenbar machte.

5. Literatur.

Aus der großen Zahl der Bearbeitungen unsers Briefs nennen wir hier nur die bekanntesten und bedeutendsten, von denen wir die meisten bei unserer Auslegung zu Rate gezogen haben, nämlich außer den betreffenden Partieen in den biblischen Sammelwerken, wie der Glossa von Flacius, der Versio et Declaratio Novi Testamenti von Er. Schmidt, der Biblia Illustrata von Calov, Bengels Gnomon, die Auslegungen von Origenes in den von Cramer herausgegebenen Catenae, von Chrysostomus, Theodor, den Ambrosiaster, von Chr. Chemnitz, Seb. Schmidt, Calvin, Bucer, aus der späteren Zeit von Baumgarten 1767, Michaelis 1769, Cramer 1782, Koppe 1791, Flatt 1828, Meier 1834, Rückert 1834, Harleß 1834. 1858, Olshausen 1840, De Wette 1843, Lünemann 1853, Meyer 1859, 6. Aufl., besorgt von W. Schmidt 1886, von der 7. Aufl. an bearbeitet von Haupt 1902, Braune in Langes Bibelwerk 1867, v. Hofmann 1870, Hodge 1878, Eadie 1883, Dale 1884, Schnedermann in Strack und Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar 1888, ebendaselbst Wohlenberg 1895, v. Soden 1893, Horn und Voigt 1896, Abbott in The International Critical Commentary 1905, Ewald im Zahnschen Kommentar zum Neuen Testament 1905, Lüken „Die Schriften des Neuen Testaments“ 1907, Belser (katholisch) 1908.

Erstes Kapitel.

1, 1. 2. Die Grußüberschrift.

Paulus, ein Apostel JEsu Christi durch den Willen Gottes, den Heiligen, die in Ephesus sind, und an Christum JEsum Gläubigen. Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem HErrn JEsu Christo!

Die Zuschrift des Briefs ist in der Einleitung genugsam erörtert worden. Wir bemerken hier nur noch folgendes. Paulus, der durch Gottes ausdrücklichen Willen zum Apostel JEsu Christi verordnet und berufen ist, widmet das vorliegende Sendschreiben den Heiligen und Gläubigen in Ephesus. Er legt den ephesinischen Christen zwei Prädikate bei, die allen Christen charakteristisch sind. Dieselben sind Gläubige, glauben an Christum JEsum, und sind durch den Glauben Gott geweiht und geheiligt. Wir verbinden *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* V. 1 als Objekt mit *πιστοῖς*. Diesen seinen christlichen Lesern wünscht der Apostel, wie er dies im Eingang aller seiner Briefe tut, Gnade und Frieden von Gott, unserm Vater, und dem HErrn JEsu Christo, der uns Gnade bei Gott und Frieden mit Gott erworben hat. Christus, der Heilsmittler, erscheint aber hier zugleich, wie der Vater, als Urheber der Gnade und des Friedens.

1, 3—14. Eine Doxologie.

V. 3—6 a. Gelobt sei der Gott und Vater unsers HErrn JEsu Christi, der uns gesegnet hat mit allerlei geistlichem Segen im Himmel durch Christum, wie er uns denn erwählt hat durch denselbigen vor Grundlegung der Welt, daß wir seien heilig und unsträflich vor ihm in der Liebe, indem er uns zuvorbestimmte zur Kindschaft durch JEsum Christum gegen ihn selbst, nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade;

Der Apostel beginnt sein Sendschreiben, ähnlich wie den zweiten Korintherbrief, mit einer solennen Doxologie. *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ*

εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ. V. 3. Gelobt sei Gott, der uns gesegnet hat mit allerlei geistlichem Segen im Himmel durch Christum. Er schließt sich mit dem ἡμῶν und ἡμᾶς mit seinen christlichen Lesern, überhaupt allen gläubigen Christen zusammen und fordert dieselben auf, mit ihm Gott zu loben und zu preisen. Den Gott, den er preist, nennt er „den Gott und Vater unsers HErrn JEsu Christi“. Es ist die natürlichste Verbindung, daß man den Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ auch mit auf ὁ θεός bezieht. Gott wird ja 1, 17 kurzweg ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ genannt. Gott steht zu JEsu Christo in einem ganz besondern, einzigartigen Verhältnis, und zwar in dem Verhältnis, daß er sein Vater ist und Christus daher sein Sohn, das ist nach dem konstanten Sprachgebrauch des Neuen Testaments Sohn im eigentlichen Sinn des Worts, Sohn, aus dem Wesen des Vaters geboren, und also selbst wahrer, wesentlicher Gott. So bemerkt auch Haupt, „daß in dem Vaterbegriff nicht nur ein besonderes Maß von Liebe Gottes ausgesagt werden soll, sondern daß er denjenigen, dessen Vater er ist, so in die Sphäre seines eigenen Wesens und Lebens hineinzieht, wie auf Erden der Sohn an der Lebenssphäre und an dem Wesen des Vaters teil hat“. Also Ehre dem Vater und dem Sohn! Wie im Alten Testament der Gott, der sich seinem Volk offenbarte, oft als der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs eingeführt wird, so wird im Neuen Testament der Gott, den die Christen anrufen, als der Vater JEsu Christi oder als der Gott JEsu Christi oder als der Gott und Vater JEsu Christi bezeichnet. Durch JEsum Christum, unsern HErrn und Heiland, ist der Gott und Vater Christi auch unser Gott und Vater. Das, um was der Apostel Gott preist und uns Gott preisen heißt, ist mit ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς angezeigt, „der uns gesegnet hat“. Das εὐλογεῖν der Christen ist Reflex und Erwiderung des göttlichen εὐλογεῖν. Das εὐλογεῖν Gottes ist ein Segnen nicht mit Worten, sondern mit der Tat. Cremer bemerkt richtig: „Der Unterschied ist der, daß das menschliche εὐλογεῖν Gottes ein Erheben mit Worten, das göttliche εὐλογεῖν ein Erheben mit der Tat ist. Man darf nicht die Zusage des göttlichen Segens zum Grundbegriff machen, indem man etwa von Stellen wie Gen. 1, 22. 28 ausgeht: εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεὸς λέγων, in denen es sich um ein die Segensgabe, das segnende Verhalten aussprechendes und verheißendes Segenswort handelt. Vgl. den sogenannten aaronitischen Segen Num. 6, 23 ff. Es ist nur zu unterscheiden zwischen dem Segnen als Verheißung der Gabe und Gnade und zwischen dem Segnen als Mitteilung desselben,

vgl. Gen. 12, 2 u. a. das Futurum: εὐλογήσω σε. Nur selten steht εὐλογεῖν mit dem Subjekt Gottes in ersterem Sinn, gewöhnlich im letzteren." In dem letzteren Sinn, dem von Mitteilung der Gabe, findet sich εὐλογεῖν mit Gott als Subjekt durchweg im Neuen Testament. So Matth. 25, 34; Act. 3, 26; Gal. 3, 8. 9; Hebr. 6, 14. An unserm Ort beweist schon die Näherbestimmung und dann der ganze Zusammenhang, daß es sich um realen Segen handelt. Es werden ja weiterhin die einzelnen Segensgüter namhaft gemacht. Der Aorist εὐλογήσας markiert den Zeitpunkt, da wir Christen wurden, da hat Gott uns den Segen mitgeteilt, den wir jetzt in Händen haben. Gott hat uns gesegnet „mit allerlei geistlichem Segen", ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ, mit Segen, der die Art des Geistes Gottes hat, der geistlich, göttlich geartet und darum auch himmlisch geartet ist. Τὰ ἐπουράνια bezeichnet in unserm Brief nicht bona, sondern loca, bezeichnet den Himmel selbst, und zwar nicht den sichtbaren Himmel, sondern die überweltlichen Regionen, den Himmel als den Wohnort Gottes, als die Stätte der Geister, der Engel. Vgl. 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12. Dort, im Himmel droben hat der Segen, der uns Christen hier auf Erden zugefallen ist, seinen eigentlichen Sitz und Ursprung. Es sind „Segnungen einer höheren Welt" (Harleß), deren wir uns erfreuen. Das ἐν τοῖς ἐπουρανίοις „kann nicht den Ort für das εὐλογεῖν Gottes angeben wollen, was doch selbstverständlich, sondern nur die εὐλογία dahin charakterisieren, daß sie im Himmel sich befindet" (Soden) und also himmlische Art und Natur hat. Der geistliche, himmlische Segen, den wir Christen empfangen haben, steht im Gegensatz zu den sinnlichen, vergänglichen Gütern dieser Erde. Mit dem am Schluß des Satzes noch angefügten ἐν Χριστῷ, welches zweifellos zu εὐλογήσας gehört, kann unmöglich gemeint sein, daß wir in und mit Christo, als dem zuerst Gesegneten, gesegnet sind. Zu dem Segen Gottes, für den wir Gott danken sollen, gehört ja nach V. 7 auch die Erlösung durch Christi Blut, die Vergebung der Sünden. Und die Vergebung der Sünden ist doch wahrlich kein Gut, das Christus zuerst empfangen und dann weitergegeben hätte. Die Formel ἐν Χριστῷ, resp. ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ, findet sich in unserm Brief, wie überhaupt in den paulinischen Briefen, in den verschiedensten Verbindungen. Wo im Zusammenhang von dem die Rede ist, was Gott getan, an uns getan oder noch tut, uns geschenkt hat oder schenkt, ist damit angegeben, daß Gottes Tun, Wohltat, Gabe durch Christum vermittelt ist. So z. B. 1, 6. 13. 20; 2, 7. 13; 3, 11. Kol. 1, 16. In unserm Fall läuft das per Christum der

Sache nach auf ein propter Christum hinaus. Denn der geistliche, himmlische Segen ist uns insofern durch Christum vermittelt, als Christus ihn uns erworben und verdient hat. So ist Gal. 2, 17 das *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*, „durch Christum gerecht werden", der Sache nach ein Gerechtwerden „um Christi willen". Übrigens wird ja *ἐν* wie zur Bezeichnung des Mittels, so auch direkt zur Bezeichnung der Ursache verwendet. Wenn man will, mag man das *ἐν Χριστῷ*, das wir am besten mit „durch Christum" wiedergeben, auch mit „in Christo" übersetzen, indem man dann das deutsche „in", welches einen engeren Begriffsumfang hat als das griechische *ἐν*, dem *ἐν* konform gebraucht und auch bei dieser Übersetzung Christum als „den Vermittler des Segens" (Soden) betrachtet oder mit Meyer das „in Christo" dahin paraphrasiert: „In Christo war jenes an uns vollzogene *εὐλογεῖν* begründet; nicht außer Christo, sondern in ihm hat es ursächlich beruhet, daß uns Gott mit jedem geistlichen Segen segnete, da seine Erlösungstat die causa meritoria dieser göttlichen Segensspendung ist".

Indem nun der Apostel fortfährt: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*, V. 4a, „führt er", um mit Hofmann zu reden, „die in der Zeit geschehene Tat Gottes auf eine vorzeitliche, über die Weltschöpfung zurückgelegene Tat Gottes zurück". Das *καθώς* nennt Harleß eine argumentierende Partikel. In der Tat gibt ja *καθώς*, wie *κατά* öfter den Grund an. Doch wir können das nähere Verhältnis zwischen der Segensspendung, die uns Christen in der Zeit zuteil geworden, und unserer ewigen Erwählung zunächst noch unerörtert lassen und mit Luther übersetzen: „wie er uns denn erwählt hat". Wiefern die erstere der letzteren entspricht, wird sich uns von selbst ergeben, nachdem wir uns die Zweck- und Zielbestimmung der Wahl und die weitere Beschreibung des göttlichen Segens im folgenden vergegenwärtigt haben. Zuvörderst fragt es sich, wie das *ἐξελέξατο* gemeint ist. Man verflüchtigt diesen Begriff, wenn man ihn, wie z. B. Ewald, durch den folgenden Infinitivsatz erst vervollständigt sein läßt und die Aussage V. 4 dahin erklärt, Gott habe uns eben diese Stellung zugewiesen, daß wir vor ihm heilig und untadelig seien. *Ἐκλέγειν, ἐκλέγεσθαι* ist ein in sich abgeschlossener Verbalbegriff. Soden und Lüken ignorieren gänzlich alle bisherigen sprachlichen und exegetischen Erörterungen über *ἐκλέγειν* und die davon abgeleiteten Bildungen *ἐκλεκτοί* und *ἐκλογή* und begnügen sich mit der Übersetzung: „wie er uns denn erwählt hat". Auf diese Weise kann sich ein Exeget manche Mühe ersparen.

Wir orientieren uns zunächst über Wortbedeutung und Sprachgebrauch der genannten Ausdrücke. Ἐκλέγειν heißt nach seiner Etymologie und Zusammensetzung nichts anderes und kann nichts anderes heißen, als: auslesen, auswählen, aus mehreren oder aus einer Menge gleichartiger Dinge oder Personen auslesen, herausnehmen. Das Medium, das sich ausschließlich im Neuen Testament findet, bringt die Bedeutung sibi hinzu. Ἐκλέγεσθαι heißt: für sich erwählen, so daß das erwählte Objekt nun dem wählenden Subjekt zugehört, zu ihm in Beziehung steht oder irgendwie ihm und seinem Interesse dient. Meyer und W. Schmidt bemerken: „Die Beziehung auf andere, zu denen die Erlesenen ohne die ἐκλογή noch gehören würden, hat ἐκλέγεσθαι immer und muß sie logisch notwendig haben." Cremer betont, daß die Bedeutung „Auswahl des Objekts aus mehreren" dem ἐκλέγειν stets inhäriert, und weist darauf hin, daß im gesamten profanen Sprachgebrauch nichts für eine Abschwächung oder Verflüchtigung der Präposition (ἐκ) spreche, indem es hierfür kaum der Belege bedürfe. Die von ihm angeführten Belege sind Beweises genug, z. B. wenn Plato davon schreibt, daß wir bei der Wahl der Archonten die tüchtigsten Männer ausgewählt haben, denn diese müsse man vorziehen, oder Polybius, daß sie aus der ganzen Beute die stärksten Stiere ausgewählt haben, oder Xenophon, daß wir, indem wir die uns hinterlassenen Schätze, das ist, Bücher, der alten Weisen durchgehen, das Gute, das wir sehen, uns erwählen. Betreffs des biblischen Sprachgebrauchs äußert sich Cremer: „Das Medium ἐκλέγεσθαι vereinigt gerade die beiden Beziehungen, welche in dem hebräischen בחר enthalten sind = etwas von anderem für sich nehmen, bestimmen; sich etwas aussuchen, erwählen, und es ist unrichtig, daß das Moment des Aussuchens aus anderem oder des Vorziehens vor anderem besonders hervorgehoben werden müßte, die Hauptbedeutung aber die Ziel- oder Zweckbestimmung sei. Gerade dadurch vielmehr, daß es dieser Hervorhebung nicht bedarf, unterscheidet sich ἐκλέγεσθαι von dem synonymen αἱρεῖσθαι. Während bei αἱρεῖσθαι das ‚für sich bestimmen' die Hauptsache ist und es einer näheren Angabe bedarf, wenn diese Bestimmung des Objekts durch eine Auswahl zustande kommt, ist eine solche Angabe bei ἐκλέγεσθαι nicht erforderlich, und eben hieraus begreift sich, daß αἱρεῖσθαι, resp. das alexandrinische αἱρετίζειν nur selten dem בחר entspricht. Es kann freilich die eine oder die andere dieser Beziehungen in den Vordergrund treten, so daß entweder das Verhältnis des Objekts zu andern seiner Art berücksichtigt wird, oder daß die Bestimmung des Objekts für das

Subjekt an erster Stelle in Betracht kommt; nirgend aber wird von dem einen oder dem andern völlig abgesehen.“ Im Neuen Testament heißt es Luk. 14, 7 von den Gästen, daß sie sich die ersten Sitze aussuchten, *πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο;* Luk. 10, 42 von Maria, daß sie sich das gute Teil erwählte, *ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο;* Luk. 6, 13 von JEsu, daß er sich aus seinen Jüngern zwölf erwählte, die er auch Apostel nannte, *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα;* Act. 6, 2. 5 von der ersten Christengemeinde, der Menge der Jünger, der ganzen Menge, daß sie sich aus ihrer Mitte sieben Männer erwählte, *ἐξελέξαντο,* für den Dienst an den Armen. In den beiden ersten Beispielen tritt besonders die Bestimmung für das Subjekt, in den beiden letzten die Aussonderung aus der Menge hervor, ohne daß hier und dort das andere Moment ausgeschlossen ist. Wir möchten zu obiger Begriffsbestimmung noch folgendes anmerken. Es ist nicht genau geredet, wenn man *ἐκλέγειν, ἐκλέγεσθαι* als Erwählung aus andern (? man meint doch wohl: aus mehreren) oder vor andern definiert. Der Ausdruck an sich selbst nimmt nicht Bezug auf andere, die nicht erwählt sind, das ist, die nicht gleichermaßen, wie die erwählten Objekte aus der Menge ausgesondert sind, sondern das exakte Korrelat des *ἐκλέγειν,* auf welches das *ἐκ* hinweist, ist eben die Menge, das Ganze, aus welchem durch die Wahl einzelne Teile ausgeschieden werden. Die erwählten Objekte gehörten ursprünglich derselben Menge an, aus welcher sie herausgenommen sind, und stehen nun seit und kraft der *ἐκλογή* im Gegensatz nicht sowohl zu andern, nicht erwählten einzelnen Dingen und Individuen, sondern vielmehr zu dem genus, aus welchem sie ausgelesen sind. Im Zusammenhang der Rede kann wohl der Gegensatz des oder der Erwählten zu Nichterwählten hervorgekehrt werden, wie z. B. wenn von David gesagt wird, daß der es sei, den der HErr ersehen habe, und von jedem seiner Brüder, der HErr habe ihn nicht erwählt. Dann bringt aber der Zusammenhang der Rede eben diesen Gegensatz mit sich. Wenn schlechthin von Auswahl, Aussonderung gewisser Objekte geredet wird, so wird damit lediglich auf die Menge reflektiert, aus welcher die betreffenden Objekte ausgesondert werden, und eben diese Menge erscheint dann lediglich als das Substrat der Wahl, als die Materie, von der ein Teil abgesondert wird.

Für uns kommen hier insonderheit diejenigen Stellen aus dem Neuen Testament in Betracht, in denen *ἐκλέγεσθαι,* resp. *ἐκλογή, ἐκλεκτοί,* im sogenannten heilsökonomischen Sinn gebraucht wird, in denen Gott als Subjekt des Erwählens erscheint, die Christen als

Objekt. Dieselben gehen, wie Cremer richtig anmerkt, zunächst auf diejenigen Aussprüche des Alten Testaments zurück, in welchen בָּחַר die göttliche Erwählung Israels bezeichnet als die „bevorzugende Herausnahme desselben aus allen Völkern, damit es im Unterschied von diesen im Verhältnis besonderer Zugehörigkeit zu Gott stehe", z. B. Deut. 14, 2, nach Septuaginta: *Καί σε ἐξελέξατο κύριος ὁ θεός σου γενέσθαι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν.* An diesem Ort, wie an ähnlichen ist nicht von den einzelnen Israeliten noch deren Herzensstellung zu Gott oder ewigem Geschick die Rede, sondern von den äußeren Prärogativen, die dem ganzen Volk Israel, auch dem Israel nach dem Fleisch zukamen, wie sie z. B. Paulus Röm. 9, 1 ff. aufzählt. Gott hatte eben dieses Volk, das Volksganze im Unterschied von allen andern Völkern in dieses Verhältnis zu sich gesetzt, daß er sich ihm offenbarte, ihm Gesetz und Verheißung gegeben hatte und auf wunderbare Weise unter ihm wirkte und waltete. Auf diesen heilsgeschichtlichen Beruf Israels deutet dann auch Paulus, wenn er von der Erwählung Jakobs redet, welcher Ahnherr des Volks Gottes und Träger der Verheißung werden sollte. Röm. 9, 11—13. „Diese Bevorzugung oder Erwählung Israels zu einem Verhältnis besonderer Zugehörigkeit zu Gott ist eine Betätigung unbedingt freier und ihr Objekt sich frei erwählender Liebe." Cremer. Vgl. Deut. 4, 37: *διὰ τὸ ἀγαπῆσαι αὐτὸν τοὺς πατέρας σου καὶ ἐξελέξατο τὸ σπέρμα αὐτῶν.* Aus dieser letzteren Aussage geht auch hervor, daß *ἐκλέγεσθαι* ein selbständiger Verbalbegriff ist und auch ohne solche Näherbestimmung wie *λαὸν αὐτοῦ* die Beziehung zu Gott in sich schließt. Das Alte Testament kennt aber auch schon eine Wahl zur Seligkeit. Jesaias sagt 41, 8 ff. von dem Israel nach dem Geist, dem Knecht Gottes, daß Gott dasselbe erwählt habe, אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ, *ὃν ἐξελεξάμην.* Die Folge und Wirkung dieser Erwählung ist, daß Gott dieses sein Israel berufen hat, mit der rechten Hand seiner Gerechtigkeit stärkt und erhält und schließlich von allen seinen Feinden erretten wird. Diese Wahl erscheint somit als eine vorzeitliche, innergöttliche, als Voraussetzung und Ursache alles dessen, was Gott in der Zeit an seinem Volk getan hat, tut und tun wird. Dem entspricht, was Paulus Röm. 11, 5 von dem Rest, *λεῖμμα,* aus Israel sagt, den Gott zufolge der Wahl der Gnade sich übrig behalten hat und der schließlich selig wird. In den letzten Kapiteln seiner Weissagung bezeichnet Jesaias die Knechte Gottes, welche das ewige Erbteil erlangen, die Freude des ewigen Lebens, die Segnungen der neuen Erde genießen werden, nachdrücklich als die Aus-

erwählten Gottes, בְּחִירַי, die Gott aus der Welt der Gottlosen, welche dereinst dem ewigen Feuer anheimfallen wird, auserwählt hat, daß sie ewig sein eigen sein, ewig mit ihm leben sollen. Jes. 65, 9. 15. 22.

Und im Neuen Testament ist nun der Ausdruck ἐκλέγεσθαι, resp. ἐκλεκτοί vom HErrn selbst gemünzt. Christus spricht zu seinen Jüngern: „Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt.“ „Ich habe euch aus der Welt erwählt.“ Joh. 15, 16. 19. Damit meint er die Aussonderung aus der Welt, die er selbst vollzogen hatte, indem er die Angeredeten in seine Nachfolge berief, zu seinen Jüngern machte und dazu setzte, daß sie Frucht brächten, die ins ewige Leben bleibt. V. 16. Diese zeitliche Erwählung, das ist, Herausnahme aus der Welt, gilt ihm aber als Reflex und Folge der ewigen Erwählung. In seinen letzten Reden, die auf das Ende hinweisen, gedenkt der HErr zum öfteren der Auserwählten oder der Auserwählten Gottes oder seiner Auserwählten, die ihm und Gott zugehören. Das sind diejenigen, welche im Unterschied von den vielen Berufenen, invitati, die den Zweck ihrer Berufung vereiteln, dereinst am Tage der Rechenschaft bestehen und am Genuß des himmlischen Hochzeitsmahls teilnehmen werden. Matth. 20, 16; 22, 14. Die Auserwählten sind dem HErrn, wie dem Jesaias die בְּחִירַי, identisch mit denen, welche schließlich selig werden und gewißlich selig werden. „Sollte aber Gott nicht auch retten seine Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen?“ „Ich sage euch: Er wird sie erretten in einer Kürze.“ Luk. 18, 7. 8. Am Jüngsten Tage wird des Menschen Sohn „senden seine Engel mit hellen Posaunen, und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels zu dem andern“, Matth. 24, 31, und diese werden dann in das ewige Leben eingehen, 25, 46. Das sind die Gesegneten des Vaters, denen der Vater das Reich von Anbeginn der Welt bereitet hat. Matth. 25, 34. Weil Gott von Anbeginn der Welt die Auserwählten zur Seligkeit erwählt hat, darum ist es unmöglich, daß dieselben verloren gehen, daß sie verführt werden und finaliter vom Glauben abfallen. Matth. 24, 24. Um der Auserwählten willen, welche er erwählt hat, διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο, damit die ja selig werden und ja nicht in der letzten Not und Angst erliegen, hat Gott die Tage der letzten Trübsal verkürzt. Mark. 13, 20.

Eben dieser Sprachgebrauch, Ausdruck wie Gedanke, ist dann in die Schriften der Apostel JEsu Christi übergegangen, auch in die paulinischen Briefe. Paulus redet zwar auch von einer geschicht-

lichen Erwählung und Aussonderung aus der Welt, welche identisch ist mit Berufung, das ist, erfolgreicher Berufung oder Bekehrung, z. B. 1 Kor. 1, 26—28: „Blicket auf eure Berufung, Brüder. . . . Was töricht ist in der Welt, hat Gott erwählt, daß er die Weisen zuschanden mache, und was schwach ist in der Welt, hat Gott erwählt, daß er zuschanden mache das Starke, und was unedel ist in der Welt und verachtet, hat Gott erwählt, und was nichts ist, daß er das, was etwas ist, zunichte mache." Doch auch ihm ist die Wahl Gottes *κατεξοχήν* eine ewige Handlung Gottes, das ist, ein Ratschluß Gottes, welcher eben die Personen betrifft, welche Gott dann in der Zeit beruft, bekehrt und schließlich selig macht. Er schreibt 2 Thess. 2, 13: „Wir aber sollen Gott danken allezeit um euch, geliebte Brüder von dem HErrn, daß euch Gott erwählt hat von Anfang zur Seligkeit", *ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν*, indem er seine christlichen Leser als Erwählte anredet. Im Brief an die Römer, 8, 33 ff., führt er aus, daß „die Auserwählten Gottes", und das sind die *προεγνωσμένοι*, welche Gott zur Herrlichkeit prädestiniert hat, V. 29, niemand beschuldigen, niemand ihnen die Seligkeit streitig machen kann, und daß nichts in aller Welt sie von der Liebe Gottes in Christo scheiden, sie um ihren Glauben bringen kann. Eben weil Gott im voraus sie sich erwählt hat, ist es unmöglich, daß sie Glauben und Seligkeit verlieren. Auch in diesem Zusammenhang hat Paulus, wenn er der ewigen Wahl gedenkt, die Christen im Sinn. Denn die erste Frage: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?" setzt sich fort in der andern: „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes?" Während Christus objektiv von den Auserwählten redet, in der dritten Person, appliziert der Apostel, was er von der Wahl und den Auserwählten sagt, sofort mit „euch", „uns" den Christen, an die er schreibt, die er mit der ewigen Erwählung trösten will. So gebraucht er auch Kol. 3, 12 den Ausdruck *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* promiscue mit andern Ehrentiteln der Christen: „So zieht nun an als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten herzliches Erbarmen" ꝛc.

Und so ist es auch an unserer Stelle außer allem Zweifel, wie das *ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου* gemeint ist. Recht nachdrücklich bezeichnet der Apostel die Erwählung als einen vorzeitlichen, vorweltlichen Akt Gottes. Der Ausdruck *πρὸ καταβολῆς κόσμου* oder der synonyme *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* findet sich schon im Munde des HErrn, z. B. Joh. 17, 24; Luk. 11, 50; Matth. 25, 34, und daß Paulus ihn nur an unserm Ort gebraucht, ist ebensowenig auffällig,

wie daß er auch bei Petrus nur einmal vorkommt, 1 Petr. 1, 20. Noch ehe wir waren, schon vor Grundlegung der Welt hat Gott unser in Gnaden gedacht, hat uns in seinen Gedanken, in seinem Rat und Vorsatz aus der Welt, aus dem verlorenen, verdammten Menschengeschlecht herausgenommen und für sich in Anspruch genommen, sich zugesichert, hat fest beschlossen, daß wir für immer sein eigen sein und bleiben und mit und bei ihm ewig leben sollen. Dem solennen *ἐξελέξατο* inhäriert nach dem dargelegten Sprachgebrauch auch der Begriff „zur Seligkeit“. Unsere Erwählung ist eine Erwählung zum ewigen Leben. Und dieses ist uns eben damit garantiert, daß wir vor Grundlegung der Welt dazu erwählt sind. Was Gott vor der Zeit der Welt festgesetzt hat, kann durch nichts, was dann in der Zeit und in der Welt geschieht, geändert oder umgestoßen werden. Einen doppelten verkehrten Gedanken müssen wir hier noch abweisen. Es wird an unserm Ort nicht, wie Hofmann richtig anmerkt, der Gegensatz zwischen den Erkorenen und der Summe der Nichterkorenen hervorgekehrt, sondern die Erwählten werden der Welt, der massa perdita, die schließlich verloren geht, entgegengesetzt als der Masse, aus welcher sie durch die Wahl ausgesondert sind. Der Gedanke, daß die Welt deshalb, weil sie nicht erwählt sei, verloren gehe, ist dem Apostel ganz fremd. Die Welt stand vor Gottes Augen als die von vornherein durch ihre eigene Schuld dem Gericht und dem Verderben anheimgefallene Menschheit; aus dieser Menge hat Gott die mit *ἡμᾶς* bezeichneten Personen durch seine Erwählung herausgerissen und sie damit dem Verderben entrissen. Zum andern ist es ganz verkehrt, wenn man die Kirche oder die Gemeinde Christi als Abstraktum, oder gar die Menschheit als Abstraktum, als Objekt der Wahl einsetzt. Daß Gott sich eine ewige Kirche erwählt hat, ist zwar ein richtiger Gedanke, den wir im vorliegenden Abschnitt noch antreffen werden. Doch die Kirche im Sinn der Schrift ist kein Abstraktum, sondern ein Konkretum, die ganze Christenheit auf Erden, die Gemeinschaft aller gläubigen Christen. In unserer Stelle wird noch von der Christenheit als Ganzem abgesehen und mit dem *ἡμᾶς* auf bestimmte Personen hingewiesen, eben die Christen, die einzelnen Christen. Mit vollem Recht bemerkt Haupt: „Daß aber dieser Ratschluß nicht auf das Abstraktum, sei es der Menschheit als eines Ganzen, sei es der Gemeinde, bezogen ist, sondern mit *ἡμεῖς* die einzelnen, faktisch beteiligten Personen gemeint sind, folgt aus der gesamten Denkform des Apostels.“ „Die Erwählung ist ihm überhaupt nicht ein abstrakter, sozusagen theoretischer Vorsatz Gottes, welcher erst

nachträglich an bestimmten Individuen seinen konkreten Inhalt empfängt, sondern sie ist von vornherein auf eine bestimmte Summe von Individuen bezogen." Ja, die Schrift lehrt, Paulus lehrt an unserm Ort eine Personenwahl, eine Einzelwahl. Gott hat uns erwählt. Und ein jeder einzelne Christ soll sich in dieses „uns", *ἡμᾶς*, mit einschließen. Das ist das eigentlich Tröstliche an der Lehre von der Gnadenwahl, daß sie uns vergewissert, um mit unserm Bekenntnis zu reden, „daß Gott eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit so hoch ihm angelegen sein lassen und es so treulich damit gemeint, daß er, ehe der Welt Grund gelegt, darüber Rat gehalten und in seinem Fürsatz verordnet hat, wie er mich dazu bringen und darin erhalten wolle. Item, daß er meine Seligkeit so wohl und gewiß habe verwahren wollen . . . daß er dieselbe in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht fehlen oder umgestoßen werden kann, verordnet" 2c.

Die Theologen haben nun von jeher Gelüste gezeigt, eine Norm der ewigen Erwählung aufzufinden, um zu erklären, warum Gott eben die erwählt hat, welche er erwählt hat, nicht andere, und haben im Menschen, im Verhalten des Menschen eine Ursache oder einen Anlaß der Wahl gesucht. Von alters her hat man die Wahl vom Glauben abhängig gemacht. So schon die griechischen Väter, wie Chrysostomus und Theophylakt. Die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben bekanntlich die Theorie von einer Wahl in Ansehung des Glaubens, intuitu fidei, ausgebildet, indem sie lehrten, daß Gott diejenigen, von denen er vorausgesehen, daß sie bis ans Ende glauben würden, von Ewigkeit zur Seligkeit erwählt habe. Ein gut Teil der neueren Exegeten bewegt sich in demselben Gedankenkreise. Und so hat man auch aus Eph. 1, 3 ff., dem locus classicus der Lehre von der Gnadenwahl, entweder aus *ἡμᾶς* oder aus dem folgenden *ἐν αὐτῷ* oder aus *ἡμᾶς ἐν αὐτῷ* den Glauben herauskonstruiert.

Die einen, wie z. B. Schnedermann, erklären *ἡμᾶς* Eph. 1, 4 „uns Christen als solche", will sagen: uns Christen als Gläubige. Aber *ἡμᾶς* weist nur auf bestimmte Personen hin, eben die Personen, die jetzt Christen sind, nun und nimmer aber auf irgendwelche Qualität dieser Personen. Wie absurd es ist, wenn man für das bloße *ἡμᾶς* den Begriff „uns als Christen" oder „uns als Gläubige" einsetzt, erhellt z. B. aus Eph. 2, 1. 5: „Und euch, da ihr tot waret durch Übertretung und Sünde . . . und uns, da wir tot waren durch Übertretungen, hat er (Gott) lebendig gemacht mit Christo", wo mit

ὑμᾶς und ἡμᾶς auch eben die gemeint sind, welche jetzt Christen sind. Gott hat uns doch wahrlich nicht qua Gläubige geistlich lebendig gemacht, zum Glauben gebracht!

Andere, unter den Neueren z. B. Abbott, auch Hofmann und Ewald, sofern sie von „unserer Beschlossenheit in Christo" reden, verbinden ἡμᾶς mit ἐν αὐτῷ oder exegesieren doch so, als wenn zu übersetzen wäre „uns als in Christo Seiende" oder „uns, die in Christo Seienden". Da hätte man wieder die Gläubigen als das objectum adaequatum der Erwählung. Aber wenn dies der Sinn der Worte sein sollte, müßte es notwendig heißen ἡμᾶς τοὺς ἐν αὐτῷ oder ἡμᾶς ὄντας ἐν αὐτῷ. Es ist wohl wahr, daß im Neuen Testament, wie schon im klassischen Griechisch, der Artikel öfter fehlt, wo man ihn erwarten sollte. Aber diese Fälle sind begrenzt. So fehlt der Artikel bei Adverbialbestimmungen, die mit Präpositionen eingeführt sind, auch wenn dieselben an ein Adjektiv oder Substantiv, selbst an ein durch den Artikel normiertes Substantiv angeschlossen werden, z. B. Eph. 1, 4: ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. Aber ein solches Substantiv oder Adjektiv enthält dann eben einen Begriff, der einer Adverbialbestimmung fähig ist. Nirgends findet sich bei den neutestamentlichen Grammatikern und Lexikographen ein Beispiel der Art verzeichnet, daß eine artikellose Adverbialbestimmung zu einem bloßen Personalpronomen, das ja nur auf eine Person deutet, ohne von deren Beschaffenheit etwas auszusagen, hinzuträte. Wohl aber finden sich im Neuen Testament solche Verbindungen, in denen ein Adjektiv oder Partizip oder eine adjektivische Bestimmung, mit dem Artikel versehen, als Apposition an ein Personalpronomen sich anschließt, z. B. Eph. 5, 33: ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα; Eph. 4, 1: ἐγὼ ὁ δέσμιος; Eph. 1, 12: ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας; 1 Thess. 4, 15: ἡμεῖς οἱ ζῶντες. Oder die Apposition ist als solche durch das Partizip von εἶναι markiert, Eph. 2, 1: ὑμᾶς ὄντας νεκρούς. Vgl. noch Röm. 8, 1. 4. So sehen wir hier die im klassischen Griechisch gültige Regel befolgt: „Mit dem Artikel werden auch Adjektiva zu einem persönlichen Pronomen als Apposition hinzugefügt." Krüger, Syntax, S. 110. Wir verweisen noch auf Curtius' Grammatik, § 379: „Durch den Artikel kann jedes Adjektiv, Partizipium und Adverbium zu einem Substantiv gemacht werden." In der fraglichen Verbindung in dem angegebenen Sinn ist ἐν αὐτῷ als Apposition zu ἡμᾶς gedacht, also substantiviert, müßte also den Artikel haben. Vgl. ferner Winer, 7. Aufl., S. 128 ff.; Bläß, S. 156. Unter den bei beiden Grammatikern registrierten Beispielen, in denen eine durch eine

Präposition eingeführte Näherbestimmung sich artikellos an ein vorhergehendes Nomen anschließt und so mit demselben nur einen Begriff bildet, findet sich kein einziges, in welchem diese Näherbestimmung an ein Personalpronomen angefügt wäre, wie dies ja auch nach dem Obigen in der Natur der Sache liegt.

Die meisten Ausleger verbinden ganz richtig *ἐν αὐτῷ* mit *ἐξελέξατο*, wie sich ja auch *ἐν Χριστῷ* V. 3 auf *εὐλογήσας* zurückbezieht, und übersetzen korrekt per Christum, resp. ob oder propter Christum. Aber viele von ihnen fügen dann aus ihrem Eigenen ihre Glossen an. Calov bringt beide Erklärungen, die doch einander ausschließen, die vorige, elegit nos, quatenus in Christo per fidem suos fore praevidit, und die andere, elegit nos ob Christum et ejus meritum vera fide apprehensum. Gerhard schreibt: Natura relatorum mentio Christi in electione includit notionem fidei Christum amplectentis. Quenstedt redet von einer perpetua et indissolubilis copula Christi et fidei. W. Schmidt bemerkt erst richtig: „In nichts anderm und in keinem andern als in Christo, dessen künftiges Erlösungswerk Gott von Ewigkeit vorher gewußt und beschlossen hat, hatte es seinen Grund, daß die auserwählende Gnade uns erkor", setzt dann aber ex suis hinzu: „daher Gott auch hinsichtlich der von der Auswahl zu treffenden Subjekte nicht etwa willkürlich, sondern nach seiner *πρόγνωσις* derselben (praecognovit credituros) verfahren mußte". Nein, der Ausdruck *ἐν Χριστῷ, ἐν αὐτῷ* sagt nur von Christo, von nichts anderm, und es ist widersinnig, wenn man in den Begriff „Christus" immer auch den Begriff „Glaube" eingeschlossen wissen will. Wir lesen Kol. 1, 16, daß alles durch Christum geschaffen ist, *ἐν αὐτῷ*, Eph. 1, 19. 20, daß wir glauben zufolge der Wirkung der Kraft seiner Stärke, welche er gewirkt hat durch Christum, *ἐν τῷ Χριστῷ*. Aber Gott hat doch wahrlich nicht durch den im Glauben ergriffenen Christus die Welt geschaffen, den Glauben in uns gewirkt.

Die Einsetzung des Glaubens als der Ursache oder Vorbedingung oder Veranlassung der Wahl ist textwidrig und hebt im Grund den Begriff *ἐκλέγεσθαι* ganz auf. Nach dieser Auffassung fällt alles Gewicht auf das ewige Vorhersehen Gottes, darauf, daß Gott in seiner Allwissenheit bei sich selbst konstatiert hat, welches die Personen sind, die bis ans Ende glauben werden. Damit ist dann schon der ganze Handel absolviert, und Gott hatte betreffs der finaliter credituri weiter nichts zu beschließen. Denn nach dem Schriftbegriff von Glauben ist der, welcher glaubt, eo ipso schon aus der Welt abgesondert, Gottes eigen geworden, und wer glaubt, wird selig. Die

ewige Erwählung ist aber ihrem Begriff und Wesen nach nicht ein Erweis der Allwissenheit Gottes, sondern eine ewige Handlung Gottes, ein Willensakt Gottes, ein Ratschluß Gottes betreffs bestimmter Personen. Wenn man mit dem Begriff Glauben, auf den wir noch kommen werden, hier schon operieren will, so kann man, wenn man den Begriff der Wahl festhalten will, nur dies sagen: Gott hat vor Grundlegung der Welt mit dem Glauben als dem medium der Beseligung in seiner Hand in die massa perdita hineingegriffen und alle und jede Person der Auserwählten mit dem seligmachenden Glauben in Gnaden bedacht, oder mit andern Worten, hat in seinem ewigen Rat und Vorsatz beschlossen, bestimmten Individuen, denen, die jetzt Christen sind, uns, gerade auch mir den Glauben zu schenken und dieselben damit aus der Welt herauszunehmen, sich zuzueignen und schließlich selig zu machen. Haupt bemerkt mit vollem Recht: „Die göttliche ἐκλογή ist dem Paulus ein völlig freier Willensakt Gottes; nicht weil die Betreffenden an Christum glauben, sind sie auserwählt, sondern daß sie glauben, ist eine Folge der Auswahl.“ Ähnlich Lüken: „Man darf den Gedanken auch nicht so abschwächen, wie man gern die strenge Erwählungslehre erweicht: Gott bestimme die Menschen zum Heil, weil er ihren Glauben voraussehe. Nein, gerade auch der Glaube, auch daß wir ‚in Christus‘ sind, ist ein freies Geschenk der vorher bestimmenden göttlichen Gnade, so daß dem Christen nichts anderes übrig bleibt, als sie anbetend zu preisen.“

Das ἐν αὐτῷ bringt hier nur noch den Gedanken hinzu, daß die ewige Erwählung, der freie Willensakt Gottes, ebenso wie aller Segen, den wir Christen in der Zeit empfangen haben, durch Christum, durch Christi Verdienst vermittelt ist. Auch die Auserwählten sind von Haus aus sündig und verderbt, verlorene und verdammte Menschenkinder, und nur im Hinblick auf Christum, der schon vor Grundlegung der Welt zum Erlöser der Welt verordnet ist, nur um Christi willen hat sie Gott von Ewigkeit her in seinem Rat und Beschluß der Welt und dem Verderben der Welt entrissen und zu seinem bleibenden Eigentum erkoren.

Es folgen V. 4b und V. 5 zwei Sätze, ein Infinitivsatz und ein Partizipialsatz, welche Zweck und Ziel der Wahl angeben und das Verhältnis der Zugehörigkeit zu Gott, in welches uns unsere Erwählung versetzt hat, noch näher bestimmen. Gott hat uns erwählt, so heißt es zunächst, *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ*, „daß wir seien heilig und unsträflich vor ihm in der Liebe“. Wir verbinden, wie Luther, ἐν ἀγάπῃ mit dem Vorher-

gehenden. Das ist die einfachste Konstruktion. Zieht man diese Worte zu dem Folgenden, wie es neuerdings vielfach geschieht, so erhält *προορίσας* eine doppelte Näherbestimmung, erst *ἐν ἀγάπῃ*, dann *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, das Motiv der Prädestination würde zweimal bezeichnet sein, und das macht die Rede schwerfällig. In dem ganzen Abschnitt V. 3—14 beginnen die einzelnen Satzteile durchweg mit Relativen oder Partizipien. Indem wir aber *ἐν ἀγάπῃ* als Bestandteil des Infinitivsatzes fassen, haben wir zugleich schon über die Bedeutung von *ἁγίους* und *ἀμώμους* geurteilt, nämlich daß darunter die Heiligung zu verstehen sei, wie die meisten älteren Ausleger annehmen, unter den Neueren z. B. Abbott, und nicht die Rechtfertigung, was die meisten neueren Exegeten vorziehen. Wir haben hier den Sprachgebrauch für uns. Im Neuen Testament werden die genannten und synonymen Worte nie von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gebraucht, sondern immer nur von der ethischen Beschaffenheit der Christen. In den Parallelstellen Phil. 1, 10; 2, 15; 1 Thess. 5, 23; Eph. 5, 27 beziehen sich die Ausdrücke *εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι, ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἀμώμητα, ἀμέμπτως, ἁγία καὶ ἄμωμος*, von der Gemeinde ausgesagt, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, auf Leben und Wandel der Christen. Das gilt auch von Kol. 1, 22, wo *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ* den Gegensatz zu den bösen Werken der unbekehrten Menschen (V. 21) bildet und als Folge der Versöhnung erscheint. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der Apostel hierbei das, was den Christen charakteristisch ist und sie von den Unchristen unterscheidet, nur die Grundrichtung des Sinnens und Strebens, Tuns und Treibens der Christen vor Augen hat und keineswegs an eine absolute Sündlosigkeit, eine vollkommene Heiligung hier in diesem Leben denkt. Auch an unserem Ort passen die Prädikate von *ἡμᾶς, ἁγίους* und *ἀμώμους* im Sinn der Heiligung sehr gut in den Zusammenhang; die Erwähnung der Rechtfertigung würde nur zu einer Tautologie führen, da ja die justitia imputata und die Kindschaft V. 4 wesentlich identische Begriffe sind. Gott hat uns schon vor Grundlegung der Welt aus der Welt erwählt, von der massa perdita abgesondert, und so stehen wir im Gegensatz zur Welt, und dieser Gegensatz gibt sich gerade im Wandel der Christen kund, denn der beweist, daß dieselben ein heiliges, göttliches Geschlecht und nicht von der Welt sind. Das *κατενώπιον αὐτοῦ* entspricht dem in dem Medium *ἐξελέξατο* enthaltenen sibi, das auch auf das Interesse Gottes hinweist. Gott wollte, das war ein Zweck der ewigen Wahl,

einen heiligen Samen auf Erden sehen und haben, wollte Menschen vor Augen haben, welche in diesem unschlachtigen Geschlecht als helle Lichter scheinen und Gottes Tugenden, Gottes Ruhm verkündigen. Wenn Haupt betont, daß in dem ganzen Abschnitt nur der Begriff „Gabe Gottes“ vorherrsche, nicht der „Aufgabe des Christen“, so steht das unserer Erklärung nicht im Wege. Denn die sittliche Würde der Christen ist eben auch etwas, was dieselben allein dem Gott verdanken, der sie erwählt hat. Das *ἐν ἀγάπῃ* am Schluß des Infinitivsatzes ist ein zweites Charakteristikum des christlichen Wandels. Das *ἐν* führt öfter auch einen begleitenden Umstand ein. Heiligkeit, sittliche Lauterkeit und Liebe erscheinen auch sonst in diesem Briefe, z. B. Eph. 4, 22 ff.; 5, 1 ff., wie in andern apostolischen Briefen, als Grundzüge des christlichen Lebens. Das *ἐν ἀγάπῃ* ist nicht so gemeint, daß die Heiligkeit und Untadelhaftigkeit sich in der Liebe erweise, sondern die beiden Begriffe sind koordiniert. Das volle Licht erhält der Infinitivsatz erst in seinem Zusammenhang mit dem folgenden Partizipialsatz.

Die Worte *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν*, V. 5a, „indem er uns vorherbestimmte zur Kindschaft durch JEsum Christum gegen ihn selbst“, enthalten eine weitere Angabe über den Zweck der Wahl. Der Apostel hätte auch die Infinitivkonstruktion fortsetzen können. Die Rede verläuft aber glatter, und der neue Begriff, der jetzt eintritt, *υἱοθεσία*, tritt noch deutlicher hervor, indem er das *ἐξελέξατο* mit dem synonymen *προορίσας* wieder aufnimmt und einen neuen Satz bildet, der die vorhergehende Aussage ergänzt und vervollständigt. Der Wahlratschluß Gottes schließt die Vorherbestimmung zur Kindschaft in sich. Gott hat uns sich erwählt, sich zu eigen erkoren, und diese Beziehung zu Gott wird nun näher bestimmt als Kindschaft. *Υἱοθεσία* bedeutet Adoption und dann das durch Adoption gesetzte Kindesverhältnis, den Kindesstand. Im letzteren Sinn wird das Wort z. B. Röm. 8, 15. 16 gebraucht, wo die *υἱοθεσία* der *δουλεία*, dem Stand eines *δοῦλος* entgegengesetzt und von dem Geist der Kindschaft ausgesagt wird, daß er unserm Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind, uns also den gegenwärtigen Kindesstand bezeugt. Und so auch an unserer Stelle. Die Kindschaft ist uns durch JEsum Christum, den Erlöser, vermittelt, indem wir ja von Natur Kinder des Zorns waren. Eph. 2, 3. Die Näherbestimmung *εἰς αὐτόν* weist nachdrücklich darauf hin, daß wir in eben diesem Verhältnis zu Gott stehen, Gott gegenüber als Kinder gelten. Das Kindesverhältnis bringt freilich

mit sich, daß sich in uns dann auch etwas von der Art, von dem Sinn unsers himmlischen Vaters findet, daß sich Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe in unserm Leben und Wandel widerspiegelt. Da heutzutage auch von sogenannten positiven Theologen die Gottessohnschaft Christi auf ein Kindesverhältnis reduziert wird und andrerseits die Beschreibung der Gotteskindschaft der Christen, resp. aller Menschen, wie man sie bei vielen Sektenpredigern antrifft, einen pantheistischen Anflug hat, so ist es nicht außer Ordnung, daß wir auf den Unterschied zwischen der *υἱοθεσία* V. 5. und der V. 3 ausgesprochenen Beziehung JEsu Christi zum Vater hinweisen. Christus ist nach der Schrift als *μονογενής* der Sohn des Vaters, Gott von Art und Natur. Wir Christen sind nur der Geltung nach, wie auch der ethischen Beschaffenheit nach, nicht nach Natur und Wesen Kinder Gottes. Wir sind und bleiben auch bei unserer Gotteskindschaft Kreaturen Gottes, wahre, echte Menschenkinder; Gott wollte eben auch aus dem menschlichen Geschlecht Kinder haben. In dem Stand der Kindschaft befinden sich nach der Schrift nur die Gläubigen. „Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo JEsu." Gal. 3, 26. Sind wir also zur Kindschaft prädestiniert, so eo ipso auch zum Glauben. Das Kindesverhältnis ist nach Gottes Absicht ein bleibendes und bringt schließlich das Kindeserbe mit sich. „Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben." Röm. 8, 17. Sind wir also zur Kindschaft verordnet, so auch zum Kindeserbe, zur künftigen Herrlichkeit, zum ewigen Leben, wie denn das Erbe am Ende unsers Abschnittes ausdrücklich erwähnt wird. Es ist schon oben hervorgehoben, daß die ewige Erwählung Wahl zur Seligkeit ist. Der Apostel sieht an unserer Stelle indes noch von dem letzten Endzweck der Wahl ab und faßt den finis intermedius ins Auge, unsern Stand und Beruf hier auf Erden. Die Kindschaft ist der Hauptbegriff in der ganzen Zweckbestimmung und diesem auch der Inhalt des Infinitivsatzes V. 4b untergeordnet. Das war Gottes ewige Bestimmung und Verordnung: wir sollten, der Welt entnommen, ihm zugehören, und zwar als seine Kinder, sollten so zu ihm zu stehen kommen, wie Kinder zum Vater, sollten ihm so nahe stehen, wie Kinder dem Vater; Gott wollte Kinder auf Erden haben, denen er seine ganze Vaterliebe zuwenden könnte, die dann aber auch als seine Kinder seinen Namen heiligen, heilig und unsträflich vor ihm wandeln sollten in der Liebe.

Was Paulus hier als Zweck und Ziel der Wahl benennt, kann auch als Modalität der Wahl aufgefaßt werden. Letzteres geschieht

z. B. 2 Thess. 2, 13, wo mit *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας* die Art und Weise des *εἵλατο* angegeben wird. Gott hat euch, uns von Anfang erwählt zur Seligkeit, und zwar in der Weise, daß er die Heiligung des Geistes und den Glauben an die Wahrheit, an das Evangelium in seinen Wahlvorsatz mit aufnahm, oder mit andern Worten, in der Weise, daß er zugleich verordnete, daß er uns durch seinen Heiligen Geist heiligen und zum Glauben bringen wollte.

Der Apostel verweist schließlich mit den Worten *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* V. 4b auf das Motiv der Vorherbestimmung zur Kindschaft oder der ewigen Erwählung, die ja mit der letzteren in eins zusammenfällt. *Εὐδοκία* bezeichnet hier nicht das Wohlwollen Gottes, sondern, wie sich aus dem beigefügten *τοῦ θελήματος αὐτοῦ* ergibt und wie fast sämtliche neuere Ausleger es fassen, das Fürguthalten, Belieben, einen Entschluß des Willens Gottes. Wenn auch „das Merkmal des Wohlwollens als Nebenton mitklingt" (Haupt), indem es immer nur bono sensu gebraucht wird, so ist doch der wesentliche Begriff hier „die freie Selbstbestimmung Gottes". Meyer. Denselben Sinn hat auch öfter das lateinische beneplacitum, wie das deutsche „Wohlgefallen". „Der gesamte Ausdruck soll markieren, daß diese Tat Gottes nur in Gott, nicht in irgendetwas außer Gott begründet war." W. Schmidt. „Noch ausdrücklicher wird die Tatsache, daß Gottes Ratschluß ausschließlich in seinem eigenen Wesen (besser: Willen) begründet ist, nicht durch irgendetwas außer ihm veranlaßt wurde, durch die Schlußworte *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* hervorgehoben." Haupt. „Es soll betont werden, daß diese vorzeitliche Liebestat Gottes ihren Grund lediglich in ihm selber hatte, ohne daß etwas außer ihm seinem Willen diese Richtung gab." Hofmann. Gott hat bei seiner Erwählung und Vorherbestimmung auf nichts außer ihm, auf nichts, was im Menschen ist, hat in keinerlei Weise auf das Verhalten des Menschen, etwa die fides praevisa oder „die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens", Rücksicht genommen. Weil er es so wollte, nach dem freien Belieben und Entschließen seines Willens hat er vor Grundlegung der Welt uns, bestimmte Individuen, eben die, welche jetzt Christen sind, sich erwählt und zur Kindschaft verordnet. Der Schlußteil des Satzgefüges, welches von jenem vorzeitlichen Willensakt Gottes handelt, *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ*, „zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade", V. 6a, benennt formell einen letzten Endzweck desselben, der finis ultimus ist, wie die Seligkeit der Auserwählten, so die Ehre Gottes, der Ruhm seiner Gnade. Zugleich aber wird durch diese Worte das

Motiv der Wahl noch näher bestimmt, eben als die Gnade, die gnädige Gesinnung Gottes, auf deren Verherrlichung es Gott abgesehen hatte. Aus eitel Gnade hat Gott uns, die wir es nicht wert waren, die wir nicht besser waren als alle andern Menschen, der verlorenen, verdammten Welt entnommen und uns zu seinem Eigentum, zu seinen Kindern angenommen. Und diese Gnade Gottes erscheint in ihrem vollen Glanz, in ihrer ganzen preiswürdigen Größe und Herrlichkeit, indem Gott schon vor Grundlegung der Welt unsere Kindschaft und was mit derselben zusammenhängt, geplant, beschlossen und damit gegen alle späteren Gefahren, gegen alle Anläufe des Teufels, der Welt und unsers eigenen verderbten Fleisches sichergestellt hat. Das freie Belieben des göttlichen Willens, in welchem unsere Erwählung wurzelt, ist keine souveräne Willkür, sondern Erweis der freien Liebe Gottes, der unbegreiflichen und unergründlichen Gnade Gottes. Es ist das ewige Erbarmen, das alles Denken übersteigt. Es gehört zum Begriff der Gnade, daß dieselbe durch nichts außer ihr, durch keinerlei Beschaffenheit ihres Objekts, sondern lediglich durch sich selbst motiviert ist, daß sie causa sui ist, daß Gott sie niemandem schuldet. Gott ist gnädig, weil er gnädig ist und wem er gnädig ist. Die Prädestination, von welcher der Apostel redet, ist kein dunkler abyssus, sondern im vollen Sinn des Worts, wie wir sie mit Vorliebe nennen, Gnadenwahl.

V. 6b—8. vermöge welcher er uns begnadet hat durch den Geliebten, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, nach dem Reichtum seiner Gnade, welche er hat reichlich auf uns überfließen lassen in aller Weisheit und Einsicht,

Mit den Worten *ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* V. 6b nimmt der Apostel, wie Soden richtig anmerkt, das *εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν Χριστῷ* V. 3 wieder auf und schickt sich jetzt an, den Segen, den wir Christen in der Zeit empfangen haben und der in unserer ewigen Erwählung gründet, auseinanderzufalten. Vermöge seiner Gnade, seiner gnädigen Gesinnung, welche ihn bestimmte, uns vor Grundlegung der Welt sich zu erwählen und zur Kindschaft zu verordnen, hat Gott uns nun in der Zeit begnadet oder, was dasselbe ist, gesegnet. Denselben Sinn hat *χαριτοῦν* in der andern Stelle, in der es im Neuen Testament noch vorkommt, Luk. 1, 28, wo Maria *κεχαριτωμένη*, die Begnadete, Gesegnete, genannt wird. Es macht keinen Unterschied in der Bedeutung, ob man *ἐν ᾗ* oder *ἧς* liest. Ist

letzteres die ursprüngliche Lesart, so hat der vorhergehende Genitiv *τῆς χάριτος αὐτοῦ* das Relativ attrahiert, und zwar nicht den Akkusativ *ἥν*, so daß die Redeweise *χάριν χαριτοῦν*, wie *ἀγάπην ἀγαπᾶν*, zugrunde läge, sondern, weil *τῆς χάριτος αὐτοῦ* nicht das Gnadengut, sondern die gnädige Gesinnung Gottes, das Motiv der Wahl, bezeichnet, den Dativ, *ᾗ*, und *ᾗ* bedeutet dasselbe, wie *ἐν ᾗ*, „kraft", „vermöge", kraft oder vermöge seiner Gnade. Vermöge seiner Gnade hat Gott uns begnadet *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*, durch den Geliebten, durch den, welcher „ausschließlich und schlechthin der Geliebte Gottes ist" (Hofmann), durch den Sohn der Liebe, Kol. 1, 13. Aller zeitliche und ewige Segen Gottes ist aus dieser Quelle geflossen, der Gnade, der freien Huld und Gunst Gottes, und ist durch Christum vermittelt.

Das erste und vornehmste Gnadengut, mit dem wir jetzt begnadet sind, ist das V. 7 genannte: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων*, „an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden". Wir Christen haben, besitzen Christum und an, in und mit Christo die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden. *Τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* ist e i n Begriff. Überall, wo im Neuen Testament die Erlösung, die Christus durch Leiden und Sterben erwirkt hat, die Erlösung von der Sünde beschrieben wird, wird *ἀπολύτρωσις* in seiner eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung gebraucht, im Sinn von Loskaufung. Christus hat durch sein heiliges teures Blut, indem er sein eigenes Leben als Lösegeld für die Schuldigen einsetzte, die Sünder von der Schuldhaft losgekauft, die Schuld gesühnt, die Strafe gebüßt. An unserm Ort erscheint aber die Erlösung Christi, die an sich ein einmaliger, abgeschlossener Akt war, weil ihre heilbringende Wirkung für immer anhält, als ein bleibendes Gut. Und als solches ist sie identisch und wird näher erklärt mit *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων*, „Vergebung der Sünden". In Christo ist ein für allemal Erlösung und damit Vergebung der Sünden vorhanden. Wenn Calov und andere die Vergebung der Sünden zeitlich und sachlich von der Erlösung lostrennen und die vorliegende Aussage dahin deuten, daß Christus mit seinem blutigen Opfer es erlangt und ermöglicht habe, daß Gott dann später denen, die an ihn glauben, die Sünden vergebe, so verstößt dies gegen das Appositionsverhältnis, in welchem *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* zu *τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* steht. Nein, in und mit der Erlösung ist die Vergebung der Sünden gesetzt, gegeben, vorhanden. Sind die Sünder durch Christi Blut wirklich losgekauft und also vor Gott

wirklich los und ledig von ihren Sünden, von Schuld und Strafe, so sind ihnen eben ihre Sünden und Übertretungen vergeben. Der Apostel hätte, etwa wie Petrus in seinem ersten Brief, 1, 18. 19, schreiben können: Wisset, daß ihr mit Christi Blut erlöst seid, *ἐλυτρώθητε*, von eurem eiteln Wandel, von allen euren Sünden. Weil er aber, indem er den gegenwärtigen Segen beschreibt, das Substantiv *ἀπολύτρωσις* einsetzt und dieses neben *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* nicht gut eine zweite Näherbestimmung, wie *ἐκ τῶν παραπτωμάτων*, verträgt, so fügt er, um dieses letztere, wichtige Moment auch zum Ausdruck zu bringen, ein zweites Substantiv, *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων*, appositionsweise an. Und wir Christen sind es nun, welche die in Christo ein für allemal und für alle Sünder vorhandene Erlösung und Vergebung wirklich haben und besitzen, *ἔχομεν*. Wir haben Christum, Christus ist durch den Glauben unser eigen, und so haben wir Anteil an der Erlösung durch sein Blut, der Vergebung der Sünden. Wir sehen, daß in unserm Brief die genuin paulinische Lehre von der Rechtfertigung keineswegs zurücktritt, wie man behauptet hat. Paulus lehrt hier dasselbe, was er in seinen früheren Briefen gelehrt hat. Im zweiten Korintherbrief, 5, 19 ff., hat er bezeugt, daß Gott in Christo war und die Welt mit ihm selber versöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, ihnen ihre Sünden vergab, und daß es nun darauf ankomme, daß der Mensch sich mit Gott versöhnen lasse, Gottes Versöhnung und Vergebung im Glauben sich zueigne. Im Römerbrief hat er 3, 24 ff. auseinandergesetzt, daß wir durch die Erlösung, die in Christo JEsu ist, durch Christi blutige Sühne gerecht werden, und Rechtfertigung ist ihm identisch mit Sündenvergebung; desgleichen 5, 12 ff., daß durch Christum die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen ist und diejenigen, welche diese Gabe der Gerechtigkeit im Glauben annehmen, im Leben herrschen werden. Wie Röm. 5, 9. 10 *καταλλαγέντες* und *δικαιωθέντες*, so werden an unserm Ort *ἀπολύτρωσις* und *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων* als Synonyma gebraucht. Mit den Worten *κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ*, „nach dem Reichtum seiner Gnade“, weist Paulus nochmals nachdrücklich auf das Motiv der Erlösung und Vergebung der Sünden hin.

Diese seine Gnade hat Gott dann aber weiter uns erwiesen, und zwar in reichem Maße, hat sie reichlich auf uns überfließen lassen in aller Weisheit und Einsicht: *ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*, V. 8. Der Genitiv *ἧς* steht per attractionem für *ἥν*. Das Hauptgut des Neuen Testaments, der wertvollste Besitz der Christen

ist die Vergebung der Sünden; ein zweites Gut, für welches wir auch Gott danken sollen, ist das mit *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* benannte. *Σοφία*, „Weisheit", und die ähnlichen Ausdrücke: *φρόνησις, σύνεσις, αἴσθησις*, „Klugheit, Einsicht, Verständnis", bezeichnen im biblischen Sprachgebrauch nicht immer nur intellektuelle Fähigkeit und Begabung, sondern öfter auch die Denkart, Gesinnung, beziehen sich zugleich auf die Willensrichtung des Menschen, des Christen. Sie erscheinen im Neuen Testament auch, ähnlich wie die alttestamentliche חָכְמָה, wie Cremer sich ausdrückt, als „religiös sittliche Begriffe", werden auch, wie andere Lexikographen anmerken, im „praktischen Sinn" gebraucht, im Sinn von praktischer Weisheit, Klugheit, Einsicht, welche auf das Rechte bedacht ist, das Rechte, dem Zweck Entsprechende, dem Willen Gottes Entsprechende zu treffen weiß. So z. B. auch noch in unserm Brief, sowie in dem verwandten Kolosserbrief und in dem etwas später geschriebenen Philipperbrief. Der Apostel ermahnt die Christen Eph. 5, 15 ff., vorsichtig zu wandeln, nicht als Unweise, sondern als Weise, und bemerkt weiter in demselben Zusammenhang: *μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου*. Die Christen sollen darauf aus sein, zu verstehen, was des HErrn Wille sei, und nicht unverständig, unvernünftig sein. *Ἄφρονες*, auch ohne Näherbestimmung, sind Leute, die den Willen des HErrn nicht erkennen und nicht erkennen wollen, die nach Gottes Willen nichts fragen, desgleichen *ἀσύνετοι* die, welche keinen Verstand, keine Einsicht annehmen, sich nicht sagen lassen. Wir lesen Kol. 1, 9 ff.: *οὐ παυόμεθα προσευχόμενοι . . . ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες*; Phil. 1, 9 ff.: *προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Hier erbittet der Apostel seinen christlichen Lesern von Gott alle Weisheit, Einsicht, alles Verständnis in der Richtung, daß sie die Unterschiede prüfen, den Willen Gottes recht erkennen und zu erkennen suchen; die Folge ist dann, daß sie lauter und unanstößig wandeln und sich fruchtbar erzeigen in allen guten Werken. Wir verweisen ferner auf Luk. 1, 17, die zweite Stelle, in der sich *φρόνησις* noch im Neuen Testament findet und die *φρόνησις δικαίων*, die Gesinnung der Gerechten, dem Ungehorsam entgegengesetzt wird. In diesem praktischen Sinn nehmen wir am füglichsten

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει auch an unserm Ort, wo kein Objekt ausdrücklich benannt wird. Das Epitheton πάσῃ, „alle", „allerlei" Weisheit, Einsicht, ist nur da am Platze, wo es sich, wie z. B. auch Kol. 1, 9; Phil. 1, 9, darum handelt, daß die Christen das Unterschiedliche prüfen, zwischen Bös und Gut unterscheiden, in jedem einzelnen Fall, unter den verschiedenen Umständen und Verhältnissen das erfragen und erforschen, welches der gute, vollkommene, wohlgefällige Gotteswille sei. Nächst der Vergebung der Sünden ist das auch eine dankenswerte Gabe Gottes, daß Gott uns ein weises, verständiges, gehorsames Herz geschenkt hat, welches allewege, in allen Fällen auf den Willen Gottes achtet und aufmerkt und uns so zu allerlei guten Werken anleitet und antreibt, so daß wir, nachdem wir Vergebung der Sünden empfangen haben, nun auch das Böse meiden und Gott zu allem Gefallen wandeln.

Nunmehr erkennen wir auch deutlich, indem wir V. 3b. 6b—8 einerseits und V. 4—6a miteinander vergleichen, wie sich der Segen, den wir Christen jetzt in Händen haben, und unsere ewige Erwählung zueinander verhalten. Der Besitz der Erlösung durch Christi Blut, der Vergebung der Sünden fällt zusammen mit dem Kindesstand. Unsere Sünden und Übertretungen waren es, die uns von Gott schieden. Nun die Sünde aus dem Mittel getan, nun wir Vergebung der Sünden empfangen haben, heben wir freudig und zuversichtlich unsere Augen zu Gott empor, als die lieben Kinder zu ihrem lieben Vater. Und die von Gott verliehene Weisheit und Einsicht macht uns tüchtig und geschickt zu einem heiligen, unsträflichen Wandel in der Liebe, wie er sich für Kinder Gottes geziemt. Der gegenwärtige Segen ist also eben das Gut, das uns Gott schon vor Grundlegung der Welt zuerkannt hat, ist Ausführung des ewigen Wahlratschlusses Gottes, Folge und Wirkung unserer Erwählung. Was wir als Christen sind und haben, das verdanken wir einzig und allein der freien Gnade Gottes und der Gnadenwahl.

V. 9. 10. indem er uns kundgetan hat das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen, welches er sich vorgesetzt hat bei sich selbst im Hinblick auf die Verwendung des Vollmaßes der Zeiten, alles zusammenzufassen in Christo, sowohl das, was im Himmel ist, als auch was auf Erden ist.

Die bisherige Ausführung des Apostels zeigt einen straffen Gedankengang. Derselbe hat die Christen aufgefordert, mit ihm Gott zu danken für den reichen zeitlichen Segen, den sie empfangen haben,

welcher in dem vorweltlichen Wahlratschluß Gottes begründet ist und dem Zweck und Ziel der Wahl genau entspricht. Diese Darlegung bedarf keiner eigentlichen Ergänzung, auch nicht was V. 8 von der Begnadung mit Weisheit und Einsicht gesagt war. Es führt aber auch zu Ungereimtheiten, wenn man, wie dies meist geschieht, *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* etc. V. 8 als Näherbestimmung oder Modalität des *ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* auffaßt. Denn die Mitteilung dieses einen Geheimnisses, auf welches der Apostel jetzt zu reden kommt, hat doch nicht „alle", „allerlei" Weisheit und Einsicht im Gefolge. Und auch wenn man das Geheimnis des göttlichen Willens von dem Heilsrat Gottes versteht und dementsprechend Weisheit und Einsicht von der Erkenntnis des Heils, ergibt sich eine schiefe Gedankenverbindung. Denn Heilserkenntnis fällt ja mit dem V. 7 beschriebenen Heilsbesitz zusammen und kann füglich nicht neben dem letzteren als zweite Gnade und Gabe namhaft gemacht werden. Die Partizipialkonstruktion *γνωρίσας ἡμῖν* etc., welche in dem Infinitivsatz *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* V. 10 gipfelt, führt offenbar ein neues Moment in die Rede ein, und das Partizipium dient hier, wie öfter, einfach zur Fortführung der Rede, indem sich der neue Gedanke an die bisherige Gedankenreihe anschließt.

Wir orientieren uns zunächst über die Konstruktion des vorliegenden Redeabschnitts. Die meisten Ausleger verbinden *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ* und, was darauf folgt, mit *γνωρίσας*. Aber es wäre kontort, wie Haupt richtig bemerkt, wenn gesagt würde, Gott habe uns seinen Willen kundgetan gemäß seinem Willen und Wohlgefallen, da im folgenden auf dem Inhalt des göttlichen Willens und also dem Objekt des *γνωρίσας* aller Nachdruck ruht. Noch kontorter aber wird die Rede, wenn man mit Hofmann *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ* etc. auf die Aussage V. 7a *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* zurückbezieht und als Parallele dem *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ* etc. zur Seite stellt. Daß wir jetzt Vergebung der Sünden haben, soll hiernach erstlich in dem Reichtum der göttlichen Gnade, zum andern in dem Willensentschluß Gottes, alles in Christo zusammenzufassen, begründet sein, indem unser in Christo zum Frieden gelangtes Dasein ein Vorschmack und weissagender Anfang des schließlichen Weltfriedens sei. Das wäre ein seltsamer Gedanke, der auch in seltsamer Form zum Ausdruck käme. Viel eher empfiehlt es sich, mit Haupt und Ewald *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ* samt Zubehör zu dem fol-

genden *ἀνακεφαλαιώσασθαι* zu ziehen und den also erweiterten Infinitivsatz als Inhaltsangabe des *μυστήριον τοῦ θελήματος* zu nehmen. Mit Recht weist Soden darauf hin, daß die drei Ausdrücke *μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εὐδοκία, οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* bloße Formalbegriffe enthalten, die erst durch den Infinitivsatz *ἀνακεφαλαιώσασθαι* etc. ihren Inhalt empfangen. Dann erscheint es aber als die einfachste Konstruktion, wenn man die auf *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* folgenden Redeteile, *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* aneinander sich anreihen läßt und als koordinierte Näherbestimmungen zu *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* auffaßt. Gott hat uns kundgetan das Geheimnis seines Willens, und nun wird Motiv und Inhalt dieses Willensgeheimnisses Gottes namhaft gemacht und zugleich auf die Zeit hingewiesen, die Gott dabei im Auge hatte.

Wir besehen nunmehr die einzelnen Aussagen. Gott hat uns kundgetan das Geheimnis seines Willens, das ist, das Geheimnis, das seinen Willen betrifft. Von einem Willensentschluß Gottes ist hier die Rede, welchen Gott erst bei sich verborgen gehalten, in früheren Zeiten den Menschenkindern nicht kundgetan, jetzt aber uns offenbart hat. Vgl. 3, 4. 5. Es ist reine Willkür, wenn ältere Theologen, unter den Neueren z. B. Meyer, Schmidt, Braune, Hofmann unter diesem Willen Gottes den Heilsrat oder Erlösungsratschluß verstehen. *Τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* ist an sich, wie schon bemerkt, ein rein formaler Begriff, dessen Inhalt man erst aus dem Zusammenhang der Rede ersieht, und nun wird gleich im folgenden ausdrücklich gesagt, was Gott gewollt, was er sich vorgenommen hat. Zunächst fügt der Apostel an *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* die Näherbestimmung an *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*. Es entspricht ganz dem paulinischen Sprachgebrauch, daß ein durch eine Präposition normiertes Substantiv auch ohne Artikel an ein vorhergehendes Substantiv angeschlossen wird. Man vergleiche in unserm Briefe z. B. 4, 14 *ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης*. Im vorhergehenden, 1, 5, war der mit *προορίσας ἡμᾶς* bezeichnete ewige Willensakt Gottes durch *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* näher bestimmt und damit hervorgehoben, daß unsere Erwählung und Prädestination lediglich in dem freien Belieben Gottes begründet ist. An unserer Stelle wird der Willensvorsatz Gottes, den der Apostel hier im Sinne hat, gleichfalls auf das freie Belieben und Wohlgefallen Gottes als auf sein Motiv zurückgeführt und damit

ausgeschlossen, daß sich Gott bei dem, was er sich vorgenommen, durch irgendetwas außer ihm hat bestimmen lassen.

Eine zweite Näherbestimmung wird relativisch angeknüpft, was die Konstruktion nur leichter und gefälliger macht. Der Apostel hätte mit Rückbeziehung auf *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* schreiben können: *ὃ προέθετο ἐν αὐτῷ;* da aber die unmittelbar vorher genannte *εὐδοκία* ein verwandter Begriff ist, so war es das Nächstliegende, das Relativ grammatisch an den letztern Ausdruck anzuschließen: *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ.* Von dem aus seinem freien Belieben hervorgegangenen Willensentschluß Gottes wird gesagt, daß Gott ihn bei sich selbst sich vorgesetzt habe. Es war ein rein innergöttlicher Willensvorsatz. „*Προ-* ist hier nicht zeitlich, sondern räumlich gemeint, entsprechend der bildlichen Vorstellung von *τίθεσθαι;* aber tatsächlich geschah dies *προτίθεσθαι* allerdings, wie die Verbindung in V. 11 zeigt, zur Zeit des *προορίζειν* und *ἐκλέγεσθαι,* das heißt, *πρὸ καταβολῆς κόσμου.*" Soden. Es ist gezwungen, das *ἐν αὐτῷ* auf das weit entfernte *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* V. 6, also auf Christum zurückzubeziehen. Der ganze Satzteil *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ* dient aber eben nur zur Anknüpfung der folgenden Zeitbestimmung, *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* ist das Vollmaß, die Fülle der Zeiten. Die Zeit der Welt wird als eine Reihe von aufeinanderfolgenden Perioden vorgestellt, und *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* bezeichnet hier nicht diese Perioden in ihrer Gesamtheit, sondern, da Gott offenbar eine bestimmte Zeit im Auge hatte, denjenigen Zeitraum, nicht Zeitpunkt, welcher die Reihe der Zeiträume voll macht und abschließt, also die letzte Weltperiode. In eben diesem Sinn, im Sinne von complementum, wird *πλήρωμα* z. B. auch Matth. 9, 16; Mark. 2, 21 gebraucht. Als der letzte Äon, אַחֲרִית הַיָּמִים, *τὰ τέλη τῶν αἰώνων,* 1 Kor. 10, 11, gilt aber nach der Schrift die messianische Zeit oder neutestamentliche Zeit, die mit der Erscheinung Christi im Fleisch begonnen hat und sich bis zum Jüngsten Tag erstreckt. Mit *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* deckt sich vollständig *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4, nur daß da die Weltzeit als einheitlich gedacht ist. Als Gott seinen Sohn entsandte, geboren von einem Weibe, war die letzte Periode eingetreten, welche die Zeit der Welt zum Vollmaß, zum Abschluß bringt. Auf die Fülle der Zeiten hat es also Gott mit dem Geheimnis seines Willens abgesehen. Es heißt indes nicht kurzweg *εἰς τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν,* sondern *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.* Es wäre ein ungelenker Gedanke und Ausdruck, wenn Paulus damit sagen wollte, wie ihn

manche Ausleger verstanden haben, Gott habe mit seiner *εὐδοκία, ἣν προέθετο* auf diejenige „Veranstaltung“ oder „Einrichtung“ hingeblickt, die dem *πλήρωμα τῶν καιρῶν* eigentümlich sei. Wir fassen am besten das artikellose *οἰκονομίαν* mit Hofmann, Soden und andern aktivisch, im Sinne von „Verwaltung“, „Verwendung“, und *τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* als genitivus objecti. Die Meinung ist demnach die, daß Gott, der die Zeiten schafft, ordnet, mit seinen großen Taten füllt, im Hinblick auf die Verwendung des Vollmaßes der Zeiten jenen seinen ewigen Willensvorsatz gefaßt hat, daß er gerade die jetzige Zeit, die neutestamentliche Zeit, dazu verwenden wollte, seinen Vorsatz auszuführen.

Was war aber nun Objekt und Inhalt des ewigen Willensvorsatzes Gottes, den er jetzt ins Werk setzt? Das besagen die Worte: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Da ist vor allem festzustellen, was mit *ἀνακεφαλαιώσασθαι* gemeint ist. *Κεφαλαιοῦν*, resp. *κεφαλαιοῦσθαι*, von *κεφάλαιον*, Summe, abgeleitet, also so viel wie summieren, auf eine Summe bringen, in summam redigere, bezeichnet eine Operation des Verstandes und „wird entweder auf wirkliche Zahlenoperationen angewendet, z. B. Strabo 2. 1: *ὥστε τὴν σύμπασαν κεφαλαιοῦσθαι ἐνακισχιλέων ἑξακοσίων*, das heißt, die Gesamtsumme beträgt; oder auf logische Operationen, so gewöhnlich von der Resumierung des Inhalts einer Darlegung“. Haupt. Das compositum *ἀνακεφαλαιοῦν*, resp. das damit gleichbedeutend gebrauchte Medium *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* dient nur zur Verstärkung des verbum simplex, bedeutet gleichfalls summieren, zusammenfassen, summatim colligere, nicht aber wieder zusammenfassen, summatim recolligere. Das *ἀνά* in diesem Verbum, wie in andern Verben, z. B. *ἀναπληροῦν*, entspricht eben dem deutschen „auf“ in Zusammensetzungen wie „aufzählen, aufsummieren, aufrechnen, auffüllen“. *Κεφαλαιοῦν, ἀνακεφαλαιοῦν* und *συγκεφαλαιοῦν* sind in der Profangräzität Synonyma. In den von Cremer angeführten Stellen, aus Aristoteles *ἀνακεφαλαιώσασθαι πρὸς ἀνάμνησιν*, aus Dionysius von Halikarnaß *ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἐν ταύτῃ δηλουμένων τῇ βίβλῳ*, ist mit *ἀνακεφαλαιώσασθαι, ἀνακεφαλαίωσις* eine Zusammenfassung des vorher Dargelegten gemeint. Eine solche verbale „Zusammenfassung“ ist ja freilich eo ipso eine recapitulatio, eine kurze Wiederholung der voraufgehenden ausführlichen Darlegung, aber begrifflich verschieden von „Wiederzusammenfassung“, welche eine frühere, erstmalige Zusammenfassung voraussetzt. Haupt weist darauf hin, daß keine einzige Stelle vorhanden ist, welche be-

wiese, daß *ἀνά* in *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* den Sinn der Wiederholung hat. In der andern Stelle, in welcher dieses Verbum noch im Neuen Testament vorkommt, Röm. 13, 9, bezeichnet es eine Zusammenfassung der einzelnen Gebote in einem Hauptgebot: „Das da gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch Zeugnis geben, dich soll nichts gelüsten, und so ein ander Gebot mehr ist, faßt sich zusammen, *ἀνακεφαλαιοῦται,* in dem Wort: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst." Die Übersetzung „faßt sich wieder zusammen" würde hier absolut keinen Sinn geben. An unserm Ort ist nun von einer Zusammenfassung realer Objekte, und zwar entweder ausschließlich oder doch vornehmlich persönlicher Objekte, die Rede; und da kann darunter nicht eine Tätigkeit der Reflexion, sondern nur eine reale Zusammenfassung dieser Objekte, „eine Zusammenbringung der Objekte selbst" (Cremer) verstanden sein, daß diese in eine Einheit gebracht, realiter eins werden sollen. Auf eine Summe bringen ist auch so viel, wie auf eine Einheit bringen. Die Summe, die sich aus den verschiedenen einzelnen Posten ergibt, ist zugleich die Einheit dieser Posten. Das war also der vorzeitliche Willensvorsatz Gottes, der auf die Jetztzeit abzielte, alles, und zwar alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo zusammenzufassen, zusammenzubringen, eins zu machen.

Was will das aber in concreto sagen? Wir überblicken und prüfen die verschiedenen Erklärungen der vorliegenden apostolischen Aussage. Die alten protestantischen Ausleger beziehen zumeist *τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐν τῷ Χριστῷ* auf die instauratio et redintegratio per Christum, will sagen auf die Versöhnung der Welt mit Gott durch Christi Tod, indem sie *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf die Engel, *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* auf die Menschen in genere deuten. So schreibt z. B. Calov: *Ἀνακεφαλαιοῦσθαι* optime exponitur iterum ad unum caput revocare. Quem sensum et ipsum verbum infert et materia postulat, quia omnia, quae in coelo et quae super terra *τὰ νοερά* indigebant revocari sub unum caput, sub quo erant quidem constituta per creationem, quum et homines et angeli unum caput Deum habuerint, sed per peccatum a Deo divulsi illique rebelles facti sunt homines, nec cum angelis, qui in veritate persitierunt, sub uno illo capite ac domino manserunt amplius, ideo per Christum oportuit ea amplius ad unum caput denuo revocari. Er fügt hinzu: Videtur hic solum de recapitulatione, quae per sanguinem et in cruce Christi facta est, agi: quae a vocatione et perductione ad haereditatem coelestem aperte distinguitur, v. 11, et ad recon-

ciliationem et pacificationem omnium in coelo et terra, quae facta *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*, per sanguinem crucis restringitur, Col. 1, 20. Diese Erklärung ist unhaltbar. *Ἀνακεφαλαιοῦσθαι* kann nun und nimmer ad unum caput revocare oder, wie man sich auch ausdrückt, recolligere bedeuten, und gesetzt, es wäre von *κεφαλή*, Haupt, abgeleitet, so wäre nicht Gott, sondern nur Christus, der Gottmensch, als Haupt anzusehen, der aber doch nicht schon von der Schöpfung her Haupt aller Menschen und Engel war. Hinwiederum würde mit *ἀνακεφαλαιώσασθαι* im Sinne von revocatio et recollectio omnium sub unum caput Deum nicht die Versöhnung der Welt mit Gott durch Christi Blut und Kreuz, nicht die objektive Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott, Engeln und Menschen, sondern nur die reale Einführung oder Wiedereinführung der Menschen in die Gemeinschaft Gottes und der heiligen Engel oder die Bekehrung der Menschen zu Gott bezeichnet sein. Übrigens müßte dann auch gesagt sein, daß diese instauratio, die Versöhnung geschehen sei oder geschehen sollte, nachdem das Vollmaß der Zeiten eingetreten, und nicht, daß Gott die Fülle der Zeiten, den neutestamentlichen Äon, hierzu verwenden wollte.

Die meisten neueren Exegeten fassen *τὰ πάντα ... τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* als Bezeichnung des Universums, „aller im Himmel und auf Erden befindlichen Dinge und Wesen“, und denken bei *ἀνακεφαλαιώσασθαι* an die zukünftige „Wiederherstellung der Harmonie im Universum“. So z. B. Olshausen, Harleß, Braune, Meyer, Schmidt, Hofmann, Schnedermann, Abbot. Wie man sich die Sache vorstellt, mag folgender Passus aus dem Kommentar von Meyer-Schmidt illustrieren: „Inwiefern aber hat sich Gott alles, das Himmlische und das Irdische, in Christo wieder zusammengefaßt? Vor dem Vorhandensein der Sünde waren sämtliche erschaffenen Wesen und Dinge unter Gottes Regiment ungeteilt vereinigt; alles in der Welt war normal zur organischen Einheit verbunden für Gottes Zweck und in seinem Dienste. Aber durch die Sünde wurde diese ursprüngliche Vereinigung und Harmonie zerrissen; zuerst im Himmel, wo ein Teil der Engel sündigte und von Gott abfiel, welche unter Satanas das widergöttliche Reich bildeten, auch auf Erden den Sündenfall bewirkten (2 Kor. 11, 3), ihre Herrschaft immer weiter ausbreiteten und sogar in den heidnischen Idolen angebetet wurden (1 Kor. 10, 20 ff.). Mit dem menschlichen Sündenfalle aber hörte auch der Normalzustand der nichtintelligenten *κτίσις* auf (Röm. 8, 19 ff.); Himmel und Erde, welche Schauplatz der Sünde und des

dämonischen Reichs geworden waren (2, 2; 6, 12), wurden von Gott zum Untergange bestimmt, damit einst ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen nicht wieder Sünde, sondern sittliche Rechtschaffenheit wohnen und Gott der Allbestimmende in allen sein wird (1 Kor. 15, 28), unvergänglich (Röm. 8, 21) an ihre Stelle träte (2 Petr. 3, 13). Das Erlösungswerk Christi (vgl. Kol. 1, 20) sollte diesen zerrissenen Zustand im Universum, welcher durch die Sünde im Himmel und auf Erden entstanden war, wieder aufheben und die Einheit des Reichs Gottes im Himmel und auf Erden wiederherstellen, so daß in Christo als dem Einigungs- und Haltepunkte, ohne welchen sie nicht eintreten könnte, diese Wiederzusammenfassung beruhen und begründet sein sollte. Vor der Parusie freilich ist diese *ἀνακεφαλαίωσις* nur noch in der Entwicklung; denn der Teufel ist noch mit seinen Dämonen *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (6, 12), kämpft noch wider Gottes Reich und beherrscht viele; viele Menschen verwerfen Christum, und die *κτίσις* sehnt sich nach der Erneuerung. Aber mit der Parusie tritt die völlige Verwirklichung ein (Matth. 19, 28; Act. 3, 21; 2 Petr. 3, 10 ff.), wo dann alle widerchristlichen Naturen und Gewalten aus Himmel und Erde ausgeschieden sein werden, so daß hernach nichts im Himmel und auf Erden von dieser Wiederzusammenfassung ausgeschlossen sein wird.“ Ähnlich Hofmann, nur daß derselbe von keiner Wiederzusammenfassung etwas wissen will: „Aus dieser — nämlich der gegenwärtigen — Zerspaltung, deren Ursache hier außer Betracht bleibt, soll das All zu einer Einheitlichkeit hergestellt werden, deren Einigungspunkt der ist, welchen Gott der sündigen Menschheit zum Heilande verordnet hat: womit natürlich nicht gesagt ist, daß schließlich alles, was der Schöpfungswelt angehört, in ihm und hierdurch unter sich geeinigt sein wird, sondern nur, daß es keine andere Herstellung des Geschaffenen zur Einheitlichkeit und Einträchtigkeit des Daseins gibt, als diejenige, welcher es durch fortschreitende Einfügung in den Heiland der sündigen Menschen entgegengeht. Was außer Christo bleibt, wird schließlich kein Bestandteil des in ihm geeinigten All sein, zu welchem das Geschaffene herzustellen, der vorsätzliche Willensgedanke Gottes ist.“ Wir können auch dieser Erklärung nicht beipflichten. Die Schrift kennt wohl eine Beziehung der Schöpfung zu Christo als dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge, wie dieselbe z. B. am Ende dieses Kapitels zum Ausdruck kommt. Nirgends aber sagt die Schrift sonst davon, daß das All der Dinge dereinst in Christo, dem Heiland der Sünder, zusammengefaßt und geeinigt werden, in ihm seinen Halt, seinen Einigungs- und

Ruhepunkt finden sollte. Die Schrift beschreibt den Zustand der Vollendung nur in der Weise, daß Gott dann alles in allem sein werde. Und man kann auch nicht sagen, daß die *ἀνακεφαλαίωσις πάντων* im Sinn der *ἀποκατάστασις πάντων* Act. 3, 21 oder der *παλιγγενεσία* Matth. 19, 28 schon jetzt im Gang oder in der Entwicklung begriffen sei; denn diese letztere begreift nur Vorgänge in sich, welche erst bei der Parusie des HErrn eintreten werden und jetzt nicht ihresgleichen haben, wie die Erquickung vom Angesicht des HErrn, die Auferstehung und Verklärung der Toten in Christo, die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die *ἀνακεφαλαίωσις* aber, von welcher der Apostel redet, fällt in diese Zeit ein, füllt das *πλήρωμα τῶν καιρῶν*, den neutestamentlichen Äon aus, der mit der Wiederkunft Christi abschließt. Wenn man *τὰ πάντα* auf alle Wesen und Dinge im Himmel und auf Erden bezieht, hält es schließlich auch sehr schwer, die Ausscheidung eines beträchtlichen Teils des Alls der Dinge, „die Ausscheidung der widerchristlichen Naturen und Gewalten", unter den Begriff *ἀνακεφαλαιώσασθαι*, „Zusammenbringung", unterzubringen, und es liegt sehr nahe, an eine Wiederbringung auch der Verdammten und der Teufel zu denken, die doch ganz schriftwidrig ist und von welcher die eben genannten Theologen auch nichts wissen wollen.

Eine dritte Deutung, eine Modifikation der eben dargelegten zweiten, vertritt Ewald. Derselbe nimmt *κεφάλαιον* in der Bedeutung Hauptpunkt und paraphrasiert: „Gott wollte das All wieder ein *κεφάλαιον* haben machen, wollte ihm einen Hauptpunkt zurückgeben, auf den sich alles beziehen soll, sowie in einer Rede alles auf die *κεφάλαια* zielt." Gott wollte „das All in dem Christus sich in einen Zustand zurückbringen, da es in jenem wieder einen Haupt-, einen Beziehungspunkt oder, wie wir etwa mit etwas anderer Wendung der Vorstellung sagen: ein Zentrum habe. Es handelt sich also nicht um eine Aussöhnung streitender oder gegenseitige Zusammenbringung auseinanderstrebender Teile (*συνάψαι*), auch nicht um eine in- oder restauratio, eine Erneuerung im allgemeinen, und auch nicht um eine endliche Vereinigung des All in Christo — wozu auch die Zeitbestimmung nicht paßte —, sondern darum, daß mit der Sendung des Christus allem eine auf ein gemeinsames Ziel gehende Richtung zurückgegeben, bezw. allem ein solches *κεφάλαιον* wenigstens dargeboten werden sollte, in der Tat etwas, was angesichts des Zustandes der Welt vor Christo niemand von selbst erhoffen konnte (ein *μυστήριον*), wennschon natürlich sich die Erkenntnis in der Prophetie

vorbereitete, und andererseits etwas, was wohl dazu geeignet erscheint, denen, denen es nun kund wird, allerlei Weisheit und Erkenntnis zu vermitteln, indem es sie lehrt, die Welt und die Ereignisse mit neuen Augen anzusehen". Diese Auslegung ist einzigartig und sehr gekünstelt, und es läßt sich nicht leicht vorstellen, wie alles Geschöpfliche um uns her, auch die ungläubige Welt und die Teufel, auf Christum als gemeinsames Ziel und Zentrum gerichtet sein sollten. Die bloße Darbietung eines gemeinsamen Ziels aber, von der wenigstens bei den Teufeln keine Rede sein kann, ist keine wirkliche Zurückführung auf einen Hauptpunkt.

Ein unicum ist gleichfalls die Erklärung Haupts, welcher übrigens auch, wie Ewald, ganz richtig das hier beschriebene, von Ewigkeit her geplante Werk Gottes in diese Zeit verlegt, nicht erst an das Ende der Zeiten. Derselbe definiert *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* als „kompendiarische Zusammenfassung". „Somit ist der Gedanke, der erhöhte Christus, welcher einerseits der Menschheit, andrerseits der Himmelswelt angehört, stelle in seiner Person die kompendiarische Zusammenfassung der gesamten Welt dar; es gebe nichts, was nicht in ihm vorhanden sei." Nun kann man ja wohl, wenn *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* die Zusammenfassung einer Rede, die Resumierung des vorher ausführlich Dargelegten bezeichnet, diese kurze Zusammenfassung auch ein Kompendium nennen. Das liegt dann aber in der Natur der Sache, nicht an sich in dem Begriff *ἀνακεφαλαίωσις*. Schon wenn *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* von einer arithmetischen Operation gebraucht wird, wäre es sehr unpassend, ja verkehrt, die Summa, welche alle einzelnen Posten des Additionsexempels in sich begreift, als ein Kompendium, als eine Art Extrakt anzusehen. Und vollends nun wenn von einer Zusammenfassung realer Objekte, von einer Zusammenfassung von Dingen, Kreaturen, Menschen, Personen die Rede ist, ist „kompendiarische Zusammenfassung" eine unvollziehbare Vorstellung. Christus, der erhöhte Christus, als Kompendium der irdischen Welt und der himmlischen Welt ist ein Phantom, das in sich selbst zerfließt, wenn man es näher besieht und betastet. Christus qua Mensch ist ein bestimmtes menschliches Individuum, der Sohn Davids, Mariens Sohn, nicht ein Kompendium, nicht ein Extrakt der Menschheit. Noch weniger ist Christus nach seiner höheren, himmlischen Seite ein Kompendium der mit *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichneten Himmelswelt. Denn er gehört ja gar nicht in die Engelwelt hinein, ist nie ein Engel gewesen oder geworden, und qua Gott gehört er überhaupt nicht in die Welt, in das All der Dinge hinein.

Oder soll man sich Christum gar als ein Kompendium der Sternenwelt denken?

Das Verständnis des Infinitivsatzes hängt wesentlich davon ab, wie man *τὰ πάντα* faßt, da ja über die Bedeutung von *ἀνακεφαλαιώσασθαι* im Grunde kein Zweifel obwalten kann. Und da müssen wir zusehen, ob *τὰ πάντα* nicht etwa durch den Zusammenhang der Rede näher bestimmt, auf ein gewisses genus von Kreaturen eingeschränkt wird. Wir haben erkannt, daß im vorhergehenden Abschnitt, 1, 3 ff., der Begriff der Gotteskindschaft, der Prädestination zur Kindschaft vorherrscht. Gott hat uns vor Grundlegung der Welt zu Kindern erwählt und verordnet und diesen Beschluß dann auch in der Zeit ausgeführt. Wie nahe liegt es da, *τὰ πάντα* an unserm Ort, wo auch von einem ewigen Willensvorsatz Gottes geredet wird, statt auf die Gesamtheit der Kreaturen, resp. der intelligenten Kreaturen, auf die Gesamtheit der Kinder Gottes, der zur Kindschaft Erwählten zu beziehen. So ergibt sich aus dem Kontext der Rede folgender Gedanke: Was in der Welt von Auserwählten ist, von auserwählten Kindern, wollte Gott seinerzeit in Christo zusammenfassen, zusammenbringen. Die Kinder nach der Wahl wollte er alle, eins nach dem andern, zu Christo führen, in Christum, den Heiland der Sünder, einfügen, durch den Glauben an Christum realiter zu seinen Kindern machen und so sie alle in Christo eins machen, zu e i n e m Ganzen vereinigen. Das war der ewige Liebesgedanke Gottes: eine einheitliche, in Christo, dem erstgeborenen Bruder, geeinte, heilige Familie von Gotteskindern, an welcher er, der Hausvater, sein ganzes Wohlgefallen haben könnte. So tritt uns hier zum erstenmal in unserm Brief die Idee der una sancta, der e i n e n heiligen christlichen Kirche, entgegen, auf welche schon Christus mit ähnlichen Worten hingedeutet hatte, indem er seinen himmlischen Vater bat, daß alles, was er ihm gegeben, in ihm, Christo, eins werden möchte. Und zwar erscheint die Kirche von vornherein als eine in Gottes ewigem Ratschluß geplante, als eine ewige Kirche, wie sie auch unser Bekenntnis nennt, als der coetus electorum. Diese Erklärung macht vollen Ernst mit dem *τὰ πάντα,* und wir brauchen nicht von dem, was in diesen Begriff hineingehört, nachträglich etwas abzuziehen oder auszuscheiden. Das Neutrum, das sich übrigens auch den andern Deutungen zufolge entweder ausschließlich oder doch vornehmlich auf Personen bezieht, wird schon durch den bildlichen Ausdruck, der hier vorliegt, alles, alle einzelnen Posten auf eine Summe, eine Einheit bringen, an die Hand gegeben. Diese unsere Erklärung wird ferner dem *ἐν Χριστῷ*

gerecht, indem die Schrift sonst nur von den gläubigen Christen aussagt, daß sie in Christo sind, in Christo beschlossen sind. Allein zu dieser Erklärung stimmt schließlich die recht verstandene Zeitbestimmung *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*. Gott wollte, wie er es denn auch getan hat, den neutestamentlichen Äon, welcher mit der Erscheinung Christi im Fleisch begonnen hat und mit der Wiederkunft Christi endet, dazu verwenden, diesen ganzen Zeitraum dazu ausnutzen, die durch die ganze weite Welt hin zerstreuten Kinder Gottes in eins zusammenzubringen. Vgl. Joh. 11, 52.

Der hier gegebenen Deutung steht aber auch nicht der appositionelle Zusatz zu *τὰ πάντα*, nämlich *τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, im Wege. Der erstere Ausdruck, aus welchem wohl nur durch ein Versehen die andere Lesart, *τά τε ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*, der man keinen passenden Sinn abgewinnen kann, entstanden ist, findet sich neben *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* noch Kol. 1, 16. 20 und wird an der ersteren Stelle mit *τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι* gedeutet, dient also dort und so sicher auch in unserer Stelle zur Bezeichnung der Engelwelt. Unter *οἱ οὐρανοί* ist demnach der unsichtbare Himmel, die Stätte Gottes und der heiligen Engel, zu verstehen. Nirgends in der Schrift werden die Gestirne des Himmels mit *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichnet. Dieselben können auch nicht zugleich mit den Engeln in die Rubrik *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* untergebracht werden, weil dann ein und dasselbe Wort, *οἱ οὐρανοί*, im doppelten Sinn genommen werden müßte, das eine Mal im Sinn von coelum sidereum, das andere Mal im Sinn der übersinnlichen, transcendentalen Welt. Nun aber werden die Engel Gottes im Himmel auch sonst in der Schrift Kinder Gottes oder Söhne Gottes genannt. Und so stellt der Apostel den Kindern Gottes auf Erden, aus dem Menschengeschlecht die Kinder Gottes im Himmel, die Engel Gottes, zur Seite. Eine Parallele ist 3, 14. 15, wo Paulus von einem jeglichen Geschlecht der Kinder Gottes im Himmel und auf Erden redet. Zunächst denkt er bei *τὰ πάντα* an unserm Ort an die Gesamtheit der auserwählten Kinder aus dem menschlichen Geschlecht, dann aber erweitert sich sein Blick und er gedenkt zugleich in der nachträglichen Näherbestimmung der Kinder Gottes im Himmel, der auserwählten Engel. Aber wie? Paßt denn auch auf die Engel das *ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐν τῷ Χριστῷ*? Im besondern und eigentlichen Sinn des Worts gilt das *ἐν τῷ Χριστῷ* freilich nur von den gläubigen Kindern Gottes auf Erden, die eben durch den Glauben Christo, ihrem Bruder und Heiland, eingefügt, einverleibt sind, und so findet

sich auch nur in der Christenheit auf Erden die Einigkeit im Geist und Glauben. Die heiligen Engel haben Christum nicht zum Bruder, zum Heiland, sie bedürfen ja auch keines Heilands. Sie sind Kinder Gottes nicht durch Christum, den Erlöser, sondern schon von der Schöpfung her und preisen Gott, ihren Vater, als den Schöpfer der Geister. Aber sie haben doch auch ihren Platz in dem Hause Gottes, in welchem die Kinder Gottes von der Erde wohnen, haben auch Beziehung zu Christo und zur Heilsökonomie. Die Engel haben den Menschenkindern die Geburt des Weltheilands und dann die Auferstehung JEsu von Nazareth angekündigt. Es gelüstet sie, in das Heil hineinzuschauen, das den sündigen Menschenkindern bereitet ist. 1 Petr. 1, 12. Es ist Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße tut. Luk. 15, 10. Die Engel sind dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit, fördern und behüten die auserwählten Kinder auf Erden auf den Wegen, welche dieselben dem Ziel ihrer Bestimmung entgegenführen. Hebr. 1, 14. Sie fördern die Wege der Prediger des Evangeliums und leisten so gleichsam Handlangerdienste am Aufbau der Kirche. Act. 11, 3 ff.; 8, 26 ff. Sie schauen ihre Lust an der mannigfaltigen Weisheit Gottes, die sich in der Sammlung, Führung, Erhaltung der Kirche Christi offenbart. Eph. 3, 10. An jenem Tage wird des Menschen Sohn kommen in seiner Herrlichkeit, und alle heiligen Engel mit ihm, und diese werden die Auserwählten Gottes sammeln von den vier Winden und vor Christi Thron hinstellen. Matth. 25, 31; 24, 31. In alle Ewigkeit geben die himmlischen Heere samt den seligen Menschen nicht nur Gott, dem Allmächtigen, sondern auch dem Lamme, das erwürgt ist, Preis und Ehre. Apoc. 4. 5. Und so sind die heiligen Engel, obwohl sie keine eigentlichen membra ecclesiae sind, der Gemeinde der Heiligen auf Erden, doch als Freunde, Genossen, Gehilfen der gläubigen Christen, als Förderer und Beschirmer der Kirche Christi, als Trabanten des erhöhten Christus in Christum und das Reich Christi eingefaßt. Das ist demnach der ewige Liebesrat Gottes in seiner weitesten Perspektive: eine große heilige Familie von Gotteskindern aus dem sündigen Menschengeschlecht und vom Orden der Engel, glücklich und selig vor Gottes Angesicht, um Christum, Gottes und Marien Sohn, versammelt, die da in Zeit und Ewigkeit den Ruhm Gottes und seines Christus verkündigt.

Jeder Exeget hat das Recht, bei Behandlung eines locus vexatus eine Auslegung vorzulegen, die ihm dem Text am meisten zu ent-

sprechen scheint, auch wenn er für dieselbe sonst keine Gewährsmänner anführen kann. Wir stehen indes mit unserer Auslegung nicht so ganz isoliert da, wie z. B. Ewald und Haupt mit der ihrigen. Flacius bemerkt zu unserer Stelle: Potest etiam intelligi de consociatione terrenae ecclesiae cum coelesti ac Deo ipso. B. Hunnius urteilt: Hoc respectu omnia in coelis et in terris sunt instaurata (?), quatenus tota universitas ecclesiae omnium electorum in unum corpus redactum est per Christum, bezieht dann aber *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf die ecclesia triumphans, die Gemeinde der vollendeten Gerechten im Himmel, was den Sprachgebrauch der Schrift gegen sich hat. Hodge registriert unter den verschiedenen Erklärungen auch diese, der er sich selbst zuneigt: Others again understand the words under consideration of all good angels and men. The inhabitants of heaven, or the angels, and the inhabitants of the earth, or the saints, are to be united as a harmonious whole under Jesus Christ. Henry erklärt: The innumerable company of angels become one with the church through Christ: *this God purposed in Himself.*

Eine Stütze für unsere Auslegung ist schließlich noch eine parallele Stelle in dem gleichzeitigen Kolosserbrief, 1, 18—20, in welcher derselbe Gedanke, nur etwas modifiziert und erweitert, zum Ausdruck kommt. Da wird hervorgekehrt, daß Christus, eben der, welcher das *Ebenbild Gottes ist, der Erstgeborene vor allen Kreaturen,* durch welchen alles geschaffen, auch Haupt des Leibes ist, der Gemeinde, als der Erstgeborene von den Toten. Dies wird damit begründet, daß Gott beschlossen hatte, daß in ihm die ganze Fülle wohnen sollte, *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.* Eben dieser Beschluß ist jetzt damit realisiert, daß Christus Haupt der Gemeinde und die Gemeinde sein Leib geworden ist. Der Kontext nötigt uns, *πᾶν τὸ πλήρωμα* V. 19 mit *ἡ ἐκκλησία* V. 18 zu identifizieren und die Gemeinde, die Kirche als Vollzahl, nämlich als Vollzahl der Auserwählten, zu fassen. Der Ratschluß Gottes ging weiter dahin, *καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.* V. 20. Wir nehmen *ἀποκαταλλάσσειν*, das ein anderer Begriff ist als *ἀνακεφαλαιοῦν*, hier am besten, wie z. B. 2 Kor. 5, 20, im Sinn der subjektiven Versöhnung, welche identisch ist mit der Bekehrung der Sünder zu Gott. Damit das Pleroma in Christo zu wohnen käme, wollte Gott durch ihn alles, was in das Pleroma hineingehört, aus seiner ursprünglichen Gottentfremdung und Gottesfeindschaft zu sich, in seine Gemeinschaft zurückführen, nachdem er durch das Blut seines Kreuzes Frieden ge-

macht hätte. Der ganz lose angehängte Zusatz εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς macht noch darauf aufmerksam, daß auch die Himmelsbewohner, die heiligen Engel, die Gott immer nahe geblieben, an dieser Gemeinschaft der erlösten und bekehrten Menschenkinder mit Gott teilnehmen sollten.

Nun rufen wir uns in Erinnerung, daß das alles, was wir jetzt erörtert haben, τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ mit seinem Zubehör, das Objekt zu dem an der Spitze des ganzen Satzes stehenden γνωρίσας bildet. Das eben beschriebene Geheimnis seines Willens hat Gott uns jetzt kundgetan, und zwar damit kundgetan, daß er seinen ewigen Willensvorsatz jetzt in der Fülle der Zeiten vor aller Augen *ausgeführt hat und fort und fort ausführt.* Wie er ihn des Näheren ausführt, darüber verbreitet sich der Apostel im folgenden.

Es liegt auf der Hand und bedarf kaum noch der Bemerkung, daß der vorliegende Abschnitt aus unserm Briefe, wie der ähnliche aus dem Kolosserbriefe, mit der gnostischen Idee, daß alles von dem höchsten Gott ausgegangene geistige Leben in seine ursprüngliche Einheit zurückgehen müsse, sowie mit dem gnostischen Äonen-Pleroma und dessen Ökonomie nichts zu schaffen hat.

V. 11—14. in ihm, durch welchen wir auch erkoren sind, indem wir vorherbestimmt sind nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt nach dem Rat seines Willens, daß wir seien zum Lob seiner Herrlichkeit, die wir zuvor gehofft haben auf Christum, an welchen auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, das Evangelium von eurer Seligkeit, gehört habt, gläubig geworden und nun versiegelt seid mit dem Heiligen Geist der Verheißung, welcher ist das Angeld unsers Erbes, zur Erlösung des Eigentums, zum Lob seiner Herrlichkeit.

Indem der Apostel mit ἐν αὐτῷ das ἐν τῷ Χριστῷ V. 10a wieder aufnimmt, schließt er hieran die Aussage: ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, V. 11. Es fragt sich zunächst, was mit ἐκληρώθημεν gemeint ist. Die meisten älteren und neueren Ausleger leiten κληροῦν hier von κλῆρος ab im Sinn von Besitz, Erbteil, κληρονομία, entsprechend dem hebräischen נַחֲלָה, und übersetzen entweder: „in welchem", resp. „durch welchen wir das Erbteil Gottes geworden sind", was aber sehr fern liegt, oder, wie gewöhnlich: „in welchem", resp. „durch welchen wir mit dem Erbteil bedacht sind", resp. „das Erbteil bekommen haben". Die letztere Fassung wird noch von den

neuesten Kommentatoren, Haupt, Ewald, Soden, Lüken, verteidigt. Haupt und Ewald bestimmen den Zusammenhang dahin, daß, nachdem vorher die Vergebung der Sünden und die Begabung mit Weisheit und Erkenntnis als zwei Stücke der göttlichen *εὐλογία* genannt seien, jetzt eine neue, dritte Gabe, der *κλῆρος* oder die *κληρονομία*, eingeführt werde. Da indes das Erbe, „der Anteil an dem vollendeten Gottesreich", noch zukünftig ist, Paulus aber in dem ganzen Zusammenhang den gegenwärtigen Segen beschreibt, so muß man, wie dies auch geschehen ist, den Ausdruck „mit dem Erbteil bedacht" sofort in den andern umsetzen: „mit dem Erbrecht bedacht". Erbe und Erbrecht ist jedoch zweierlei. Falls *κληροῦν* wirklich so viel bedeutet, wie „das Erbe zuteilen", so kann mit *ἐκληρώθημεν* nur gemeint sein, daß wir das Erbe selbst schon bekommen haben, was ja nicht der Fall ist, nun und nimmer aber, daß wir nur das Anrecht auf das Erbe erlangt haben. Andererseits würde das Anrecht auf das himmlische Erbe nicht neben Sündenvergebung, resp. Kindschaft und Erkenntnis eine dritte Gabe bilden, sondern mit der ersten Gabe zusammenfallen. Denn Kinder sind eo ipso auch Erben, erbberechtigt. Überhaupt indessen wäre *ἐκληρώθημεν* in dem angenommenen Sinn, „mit dem Erbteil bedacht", ein Hapaxlegomenon nicht nur in der Schrift, sondern innerhalb der gesamten Gräzität. Unter den von Stephanus in seinem Thesaurus Graecae Linguae angeführten zahlreichen Belegen findet sich keine einzige Stelle, in welcher das Verbum *κληρόω*, resp. ein Kompositum dieses Verbums auf das Substantiv *κλῆρος* in der Bedeutung von Teil, Besitz, Erbteil zurückginge. Und wenn man auf *κληρονομία* V. 14 als einen Parallelausdruck aufmerksam gemacht hat, so werden wir bei einer andern Deutung von *ἐκληρώθημεν* auf eine noch viel frappantere Parallele innerhalb des vorliegenden Abschnitts V. 3—14 hinweisen können. Die hergebrachte Erklärung wird also weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Gedankenzusammenhang begünstigt.

Ehe man für *ἐκληρώθημεν* eine neue Bedeutung erfindet, sollte man doch zusehen, ob man mit der in der griechischen Sprache gäng und gäben Bedeutung des Worts nicht auch an unserm Ort auskommen kann. In allen den verschiedenen Wendungen und Verbindungen, in denen *κληρόω* bei den griechischen Profanskribenten sich findet, liegt demselben das Substantiv *κλῆρος* in seiner nächstliegenden, ursprünglichen Bedeutung „Los" zugrunde. *Κληρόω* heißt „das Los werfen" und dann „durch das Los bestimmen, er-

wählen" und ist bei den attischen Schriftstellern die gewöhnliche Bezeichnung für die Wahl der Magistrate. Und da diese Wahl in Athen eben meist durch das Los geschah, so trat dann hin und wieder in der Vorstellung das Mittel der Wahl in den Hintergrund und der durch das Loswerfen erzielte Effekt, die Erwählung, in den Vordergrund. So führten die *ἄρχοντες, θεσμοθέται, βασιλεῖς, πολέμαρχοι* den Titel *κληρωτοί*, eigentlich sorte designati, überhaupt als die vom Volk erwählten, sanktionierten Beamten. Ähnlich wird mit *χειροτονέω* jedwede Erwählung oder Abstimmung bezeichnet, auch wenn sie ohne Handaufheben geschah. Offenbar abgeblaßt ist bei *κληρόω* öfter die ursprüngliche Bedeutung „durch das Los" im Medium und in den compositis. *Κληροῦμαι* heißt sorte accipio, obtineo und dann auch überhaupt obtineo; so z. B. wenn es bei Hippokrates heißt: *Καὶ ἐγὼ δοκέω πλείονα μεμψιμοιρίαν ἢ τιμὴν κεκληρῶσθαι τὴν τύχην*, oder bei Philo: *Τὸν γὰρ μέσον ταῦτα τοῦ κόσμου τόπον κεκλήρωται. Ἀποκληρόω* wird entweder dem verbum simplex synonym gebraucht oder in dem Sinn von sorte distribuo und später auch als ganz gleichbedeutend mit distribuo, resp. in decurias contribuo. So bei Dionysius Areopagita: *Ὅπως ἂν ἀποδειχθείη τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἡ διακόσμησις, τὸ μὲν ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον καὶ συμπεφορημένον ἀποδιαστέλλουσα καὶ ἀποκληροῦσα.* Dazu bemerkt Stephanus ganz richtig: Ut demonstretur descriptionis hierarchiae digestionem ita esse comparatam, ut quod inordinatum, inconditum ac temere congestum est, distinguat ac decuriet. *Διακληρόω* bedeutet nicht nur „durch das Los verteilen", sondern auch im allgemeinen „verteilen". Vergleiche bei Appian: *Τὰ δὲ ἔθνη διακληρούμενοι καὶ στρατιὰς ἐπ' αὐτοῖς, Πομπήϊος μὲν εἵλετο Ἰβηρίαν καὶ Λιβύην.* Und bei Philo: *Ἐν τῷ κόσμῳ κατὰ φύσιν ἕκαστα τῶν μερῶν διατέτακται τὰς οἰκείας διακληρωσάμενα χώρας.* Hofmann wird angesichts des Sprachgebrauchs recht behalten, wenn er schreibt: „In *κληροῦν τινα* oder *κληροῦσθαι* kann der Begriff *κλῆρος* weder so enthalten sein, daß das, was einer bekommt, noch so, daß das, was einer wird, damit benannt wäre, sondern nur so, daß dasjenige damit benannt ist, was der Handlung oder des Vorgangs eigentümliche Wesenheit ausmacht. Wenn man das Los gebraucht, so soll es einen sonderlich treffen, und wen es trifft, der wird dadurch in der Richtung, in welcher die Handlung geschieht, besondert. Verallgemeinert wird der Verbalbegriff *κληροῦν τινα* oder *κληροῦσθαι*, wenn das darin enthaltene Mittel der Handlung hinter dem Zweck, zu dem es dient, zurücktritt und also eine Besonde-

rung, wie sie mittelst des Loses geschieht, mit Absehen von diesem Mittel desselben ausgedrückt wird: eine Verallgemeinerung derselben Art, wie wenn *χειροτονεῖν* von einem Wählen gebraucht wird, welches ohne Handaufhebung geschieht."

Innerhalb der Schrift findet sich *κληροῦν* noch 1 Sam. 14, 41. 42 und Act. 17, 4. In der ersten Stelle wird erst von Jonathan und Saul gesagt: *καὶ κληροῦται Ἰωνάθαν καὶ Σαούλ*, das heißt: sie wurden durch das Los getroffen, dann von Jonathan: *καὶ κατακληροῦται Ἰωνάθαν*, das heißt: er wurde durch das Los getroffen. Die Septuaginta bringt hier noch den Zusatz: *Καὶ εἶπε Σαούλ· Βάλλετε ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον Ἰωνάθαν τοῦ υἱοῦ μου. Ὃν ἂν κατακληρώσηται κύριος ἀποθανέτω.* „Und Saul sprach: Werfet das Los zwischen mir und meinem Sohne Jonathan; welchen der HErr durch das Los anzeigt, der soll sterben." Die andere Stelle lautet: *Καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ. Προσκληρόω* bedeutet eigentlich „durch das Los zuteilen" und dann überhaupt, indem von dem Mittel der Handlung abgesehen und nur der Zweck derselben ins Auge gefaßt wird, „zuteilen". Die Meinung ist, daß diejenigen, die da gläubig wurden, eben damit von Gott dem Paulus und Silas als Jünger zuerteilt wurden.

Es entspricht demnach dem profanen und biblischen Sprachgebrauch, wenn wir *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν* an unserm Ort mit Chrysostomus, Vulgata, Ambrosius, Erasmus, Estius, de Wette, Blank, Hofmann, Cremer, Klostermann, Wohlenberg und andern übersetzen: in quo electi sumus, „in welchem" oder „durch welchen wir auch erlost", das heißt, „erkoren worden sind". Da hier nicht vom Loswerfen die Rede ist, sondern von dem, was Gott an den Personen, die jetzt Christen sind, getan hat, so kommt das *κληροῦν* selbstverständlich hier nur nach seinem Zweck und Effekt in Betracht, als Besonderung, Erwählung. Wir sind von Gott aus dem menschlichen Geschlecht ausgesondert, erkoren, daß wir ihm zugehören sollten. Keinesfalls dürfen wir dabei an eine *θεία τύχη* (Chrysostomus) denken. Die ursprüngliche Bedeutung „durch das Los erwählt" wirkt etwa nur insoweit nach, als zugleich daran erinnert werden soll, „daß wir ohne unser Zutun eines großen Glücks teilhaftig geworden sind". Wohlenberg. Vgl. Estius: in ipsis electis nulla est causa, cur eligantur prae aliis. Es ist also *ἐκληρώθημεν* parallel dem *ἐξελέξατο ἡμᾶς* V. 4, und wie dort *ἐξελέξατο* durch *προορίσας*, so ist an unserm Ort *ἐκληρώθμεν* durch *προορισθέντες*

näher bestimmt, indem hier wie dort der erste Ausdruck die Beziehung auf Gott, der zweite die Beziehung auf das Ziel in sich schließt.

Überhaupt korrespondiert nun aber die Aussage über unsere Erwählung und Vorherbestimmung hier V. 11. 12 mit der früheren V. 4—6. Dort war als Motiv unserer Vorherbestimmung angegeben *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, hier *κατὰ πρόθεσιν τοῦ* etc., wodurch gleichfalls alle Rücksicht auf unser Verhalten ausgeschlossen ist. Dort war als Zweck der Wahl *εἰς υἱοθεσίαν* genannt, hier *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς* etc. Wir sind erkoren, indem wir vorherbestimmt sind, so heißt es zunächst, *κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, „nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt" oder ins Werk setzt, „nach dem Rat seines Willens". Es ist bodenlose Willkür, wenn man die hier genannte *πρόθεσις τοῦ θεοῦ* als den allgemeinen Heilsrat Gottes definiert und dahin erklärt, Gott habe sich schon von Ewigkeit her vorgesetzt, die sündigen Menschen durch Christum zu erlösen, dann durch das Evangelium zu berufen ꝛc. Davon sagt der Text kein Wort. *Πρόθεσις* heißt Vorsatz und nichts weiter. Und was Gott sich vorgesetzt, muß man aus dem Zusammenhang entnehmen. An unserer Stelle heißt es *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν* etc. Also der *προορισμός* Gottes, unsere Prädestination und Erkürung erscheint hier als der Inhalt des göttlichen Vorsatzes. Von diesem Vorsatz aber gilt, und das wird hier sonderlich hervorgehoben, daß Gott ihn auch ins Werk setzt. Das ist ein characteristicum Gottes, Gott ist *ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν* etc. Ein Mensch setzt sich viel vor, führt aber bei weitem nicht das alles hinaus, was er sich vorgenommen hat. Was Gott sich vorgesetzt hat, das führt er auch alles hinaus, das führt er durch und setzt er durch, trotz aller Hindernisse. Der Vorsatz Gottes kann nicht fehlen noch umgestoßen werden. Was Gott ihm vorgenommen und was er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel. Und das gilt eben gerade auch von dem Vorsatz unserer Erwählung und Verordnung. Die Gott erwählt und verordnet hat, die gelangen sicher, unfehlbar an das Ziel ihrer Bestimmung. Man könnte etwa hinter *κατὰ πρόθεσιν* folgende Form des Genitivsatzes erwarten: *τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν πρόθεσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. Statt dessen schreibt Paulus *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* und kennzeichnet also den göttlichen Vorsatz zugleich als einen wohlbedachten Rat Gottes, von dem alle Zufälligkeit und Willkür ausgeschlossen ist. Die Zweckangabe wird hier kurz in den e i n e n Satz zusammen-

gefaßt εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, „daß wir seien zum Lob seiner Herrlichkeit". Wie in der Profangräzität, so bedeutet auch im Neuen Testament εἶναι εἰς „zu etwas dienen, gereichen". Vgl. 1 Kor. 14, 22; Kol. 2, 22; Jak. 5, 3. Wir sollten zum Lob, zum Ruhm der Herrlichkeit Gottes gereichen. Gott wollte sich an uns verherrlichen, vor allem durch seine Gnade und Barmherzigkeit, dann aber auch durch seine Macht und Stärke. Vgl. 1, 19. 20.

Die hier vorliegende Aussage über unsere ewige Erwählung und Prädestination ist aber nun nicht nur einfach eine Wiederholung der früheren im Eingang des Abschnittes, sondern steht mittelst ἐν αὐτῷ ἐν ᾧ καί in enger Verbindung mit dem unmittelbar vorher erwähnten Willensvorsatz Gottes, alles in Christo zusammenzufassen. Gott wollte alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, in Christo zusammenfassen, in eben dem Christus, in welchem es begründet ist, daß wir erkoren sind, oder kürzer, durch welchen wir auch, wie schon V. 4 ff. gesagt war, zur Kindschaft, zum Lob der Herrlichkeit Gottes erwählt und vorherbestimmt sind. Christo, dem Erlöser des menschlichen Geschlechts, verdanken wir es, daß Gott uns, die wir von Natur auch arme sündige Menschen sind, sich in Gnaden zum Eigentum erkoren hat, und Christus sollte dann auch der Einheitspunkt sein, in welchem alle auserwählten Kinder der Erde samt den auserwählten Engeln sich zusammenfinden. Es ist im Grund ein und derselbe Ratschluß Gottes, welcher V. 4—6 und V. 11. 12 einerseits und V. 9. 10 andererseits beschrieben ist. Der ewige Wahlratschluß Gottes schließt auch dies in sich, zielt darauf ab, die Auserwählten aller Orte und aller Zeiten zu einem Ganzen, zu einer einheitlichen großen Gottesfamilie zu vereinigen. Und Christus ist beides, Ursache, Fundament und Ziel der Wahl, sofern wir eben durch Christum, um Christi willen erwählt sind und allesamt in Christo eins werden sollten. Worauf der Apostel mit den Worten ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες etc. schließlich hinaus will, zeigt der letzte Satzteil, in welchem der ganze Satz gipfelt: τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ.

Eine Anzahl Ausleger zieht die letzteren Worte in den Absichtssatz hinein als Prädikat zu εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς und erklärt entweder, wie z. B. Haupt: „Das Erbteil ist uns zuteil geworden, damit wir als diejenigen zu stehen kommen, welche im voraus auf Christum gehofft haben"; oder, wie Hofmann: „Dazu sind wir ausgelost worden, daß wir zu Lobe seiner Herrlichkeit die seien, die am Heilande im voraus den Gegenstand ihres Hoffens gehabt haben"; oder, wie

Ewald: „als die wir vorausbestimmt wurden nach Vorsatz Gottes, daß wir sein sollten zu seiner Ehre diejenigen, von denen im Unterschied von andern gilt, daß sie ihre Hoffnung im voraus gesetzt haben auf den Christus". Hiernach wäre der gegenwärtige Christenstand als ein Stand der Hoffnung gekennzeichnet, und als der terminus ante quem, auf den das *προ* in *προηλπικότας* hinweist, wäre „der Abschluß der Dinge", die schließliche *σωτηρία* gedacht. Aber dann hätte der Apostel den Gedanken, daß wir Christen der Absicht oder Bestimmung Gottes gemäß eine gewisse Hoffnung haben, nicht schwerfälliger und ungelenker ausdrücken können. Und Christus als das noch zu erwartende Hoffnungsgut liegt dem Zusammenhang ganz fern. Wir Christen haben jetzt schon Christum und an Christo Vergebung der Sünden, die Kindschaft, und was wir noch von der Zukunft zu erhoffen haben, wird V. 14 als *κληρονομία* bezeichnet. Wenn man die Worte V. 11. 12 unbefangen liest, gibt sich *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ* wie von selbst als nachträgliche Apposition zu dem vorhergehenden *ἡμᾶς*. Freilich darf man aber dann nicht das *προ* in *προηλπικότας* in das Vorauswissen Gottes verlegen. Die Erklärung Calovs und anderer: Praedestinavit Deus nos, qui prius — in *προγνώσει* divina — in Christum credidimus gehört zu den sprachlichen Ungeheuerlichkeiten.

Die meisten älteren und neueren Ausleger haben richtig erkannt, daß mit dem *ἡμᾶς . . . τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ* und dem folgenden *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς . . . πιστεύσαντες*, ähnlich wie mit dem *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκρούς* und dem *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες* 2, 1. 3, die Judenchristen den Heidenchristen gegenübergestellt werden. Dem *προηλπικέναι ἐν τῷ Χριστῷ* bei den ersteren entspricht das *ἐν ᾧ*, das ist *ἐν τῷ Χριστῷ, πιστεῦσαι* bei den andern. Diese Teilung der Christen tritt, wie wir mit Meyer, Schmidt und andern annehmen, mit dem *ἡμᾶς* in *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ* ein und setzt sich fort bis an das Ende des 13. Verses, indem dann mit dem *ἡμῶν* V. 14 wieder die Christen insgemein bezeichnet sind. Es ist ein characteristicum der Judenchristen, daß sie schon zuvor, ehe das Pleroma der Zeiten gekommen, ehe Christus erschienen war, auf Christum gehofft hatten, da sie ja die Verheißung von Christo empfangen hatten. Die Verbindung des *προηλπικότας* mit *ἐν* und dem Dativ, *ἐν τῷ Χριστῷ* zeigt, daß hier *ἐλπίζειν*, wie z. B. auch Röm. 15, 12; 1 Kor. 15, 19, in dem allgemeinen Sinn spem, fiduciam ponere in aliquo zu nehmen ist, wie wir auch im Deutschen „auf jemand hoffen" als gleichbedeutend mit „auf jemanden

sein Vertrauen setzen" gebrauchen. Der alttestamentliche Standpunkt findet in dem *προ* seinen Ausdruck. Der Apostel schließt sich in dem *ἡμᾶς* zunächst mit seinen Zeitgenossen, seinen Mitchristen aus Israel, zusammen und gedenkt ihrer und seiner eigenen alttestamentlichen Vergangenheit, betrachtet aber schließlich alle Gläubigen aus Israel, gleichviel ob sie auf den zukünftigen Christus gehofft haben oder an den erschienenen Christum glauben, als ein Ganzes, als den einen Part, dem dann der andere Part, die gläubige Heidenwelt, zur Seite tritt. Der Ausdruck *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ* ist indes nicht nur einfach Beschreibung der Gläubigen aus Israel, sondern weist zugleich darauf hin, daß Gott, der da alles wirkt nach dem Rat seines Willens, an den Auserwählten aus Israel faktisch seinen ewigen Wahlvorsatz auch ausgeführt hat. Wer da von Herzen auf Christum hofft und vertraut, der ist durch Christum Gottes Kind und also ein Gefäß Gott zu Lob und Ehren, an dem hat sich Gottes Macht und Gnade verherrlicht. Wir können den Satz V. 11. 12 auch so wiedergeben und verdeutlichen: in welchem wir auch erkoren sind, indem wir vorherbestimmt sind nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt nach dem Rat seines Willens, daß wir sein sollten zum Lob seiner Herrlichkeit — wir, die wir dementsprechend nun auch schon im voraus auf Christum gehofft und vertraut haben.

Aber auch an den Heiden ist der ewige Wahlratschluß Gottes hinausgegangen. An das *ἐν τῷ Χριστῷ* anknüpfend, fährt der Apostel V. 13 fort: *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε* etc.; „an welchen auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, das Evangelium von eurer Seligkeit gehört habt, gläubig geworden, versiegelt seid" 2c. In dem Partizipialsatz hat offenbar *πιστεύσαντες* den Nachdruck, und die parallele Aussage *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ* führt notwendig darauf, daß wir das erste *ἐν ᾧ* mit *πιστεύσαντες* verbinden und als Objekt des Glaubens fassen. Wie wir Juden schon im voraus auf Christum unsere Hoffnung gesetzt haben, so seid auch ihr Heiden jetzt an Christum gläubig geworden. Die Redeweise *πιστεύειν ἔν τινι* entspricht dem *πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 1, 1. Der Gläubige ruht auf Christo, hangt an Christo. Was zwischen dem ersten *ἐν ᾧ* und *πιστεύσαντες* mitten inne steht, erklärt, wie die Heiden zum Glauben an Christum gekommen sind. Sie haben das Wort der Wahrheit, welches von der Wahrheit *κατεξοχήν*, der göttlichen Wahrheit zeugt, oder, was dasselbe ist, das Evangelium, welches ihnen von ihrer Seligkeit, von

der durch Christum ihnen erworbenen Seligkeit sagt, gehört — und daran haben sie dann auch geglaubt. Wir beziehen das zweite ἐν ᾧ am besten auf das unmittelbar vorhergegangene τὸ εὐαγγέλιον. Paulus unterbricht die Konstruktion und setzt ein zweites Objekt des Glaubens ein. Wir können im Deutschen diesen Wechsel der Relativverbindung nicht gut wiedergeben. Die verschiedene Beziehung des πιστεῦσαι entspricht der Natur der Sache. Das erste und nächste ist, daß der sündige Mensch das Evangelium von Christo zu hören bekommt und dies Wort im Glauben aufnimmt. Wer das tut, der nimmt eben damit auch Christum auf, von dem das Evangelium sagt. Indem aber nun Juden und Heiden zu Christo, dem einigen Heiland und Seligmacher, ihre Zuflucht genommen, in ihm ihren Halt und Ruhepunkt gefunden haben, durch den Glauben in Christo beschlossen sind, hat sich auch der V. 9. 10 genannte Zweck der ewigen Wahl Gottes erfüllt. Juden und Heiden, die Auserwählten aus Israel und den Völkern der Heiden, sind jetzt, eben durch den gemeinsamen Glauben an Christum, in Christo zusammengefaßt, in ihm untereinander eins geworden, zu einer großen Gottesfamilie verbunden. Auch alle Gläubigen des Alten Bundes, denen eben Christus schon durch die Verheißung bekannt geworden war und die auf den verheißenen Christus gehofft haben, gehören in diese Einheit und Gemeinschaft hinein. Doch war freilich jene ἀνακεφαλαίωσις V. 10, die Zusammenbringung der zerstreuten Kinder Gottes, a potiori der Fülle der Zeiten, dem neutestamentlichen Äon, vorbehalten. Den verwendet jetzt Gott zu dem genannten Zweck, indem er sein Evangelium in alle Lande ausgehen läßt, durch dasselbe viele Seelen zum Glauben erweckt und so die zerstreuten Schafe aus dem Volk Israel und aus der Heidenwelt der einen Herde unter dem einen Hirten zuführt. Wenn der Apostel hier auch zunächst das große Werk Gottes unter Israel und den Heiden, das zu seiner Zeit geschehen war, im Auge hat, so war ihm doch wohl bewußt, daß diese Sammlung der einen heiligen christlichen Kirche aus allen Geschlechtern der Erde auch in Zukunft ihren Fortgang nehmen und anhalten werde bis ans Ende der Tage, bis alle die erwählten Kinder auf einen Haufen zusammengekommen, auch die letzten noch hinzugekommen sind. Vgl. 4, 13. Zu dieser unserer Auffassung der vorliegenden Aussage und ihres Zusammenhangs mit V. 9. 10 stimmt ganz, was der Apostel im 2. und 3. Kapitel seines Briefs von der Vereinigung der Juden und Heiden zu einem neuen Menschen, einem Leibe schreibt. Es ist ja dies der Grundgedanke unsers Briefs, welcher

schon an unserm Ort zum Ausdruck kommt und in den folgenden Kapiteln weiter ausgeführt wird.

Daß der Apostel das, was er vom Hören und Glauben der Heiden sagt, in Partizipien, *ἀκούσαντες* und *πιστεύσαντες*, zur Aussage bringt, schließt nicht in sich, daß dies eine nebensächliche Bemerkung ist, die nur zur Vorbereitung auf den Hauptsatz dient. Gerade bei Paulus finden sich oft wesentliche Momente der Gedankenentwicklung in Nebensätzen, z. B. Relativ- und Partizipialsätzen. Die drei Aussagen, daß die Heiden das Evangelium zu hören bekommen haben, an Christum gläubig geworden und mit dem Heiligen Geist versiegelt sind, sind inhaltlich einander koordiniert; von diesen drei Tatsachen, welche auf- und auseinander folgen, ist die eine so wichtig und bedeutsam wie die andere. Das ist also ein neues Moment, das jetzt in die Rede eintritt: *ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*. V. 13 b. „Ihr seid versiegelt worden mit dem Heiligen Geist der Verheißung." Wenn der Apostel auch zunächst noch die Heidenchristen anredet, so gilt dies doch von allen Gläubigen, wie er denn den Heiligen Geist darum das Angeld „unsers" Erbes nennt und mit *ἡμῶν* sich wieder ausdrücklich auf die Christen insgemein bezieht. Recht feierlich wird hier *τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον* in die Rede eingeführt. *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* oder *τὸ ἅγιον πνεῦμα* ist die gäng und gäbe Bezeichnung der dritten Person der Gottheit. Der Heilige Geist heißt *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας*, „Geist der Verheißung", weil er von Gott schon durch die Propheten, z. B. Joel 3, 1 ff., der neutestamentlichen Kirche und dann von Christo sonderlich in seinen letzten Reden seinen Jüngern verheißen worden war. Vgl. Luk. 24, 49; Act. 1, 4; 2, 33; Gal. 3, 14. Diese Verheißung hat sich erfüllt. Der Heilige Geist hatte wohl auch schon in den Gläubigen des Alten Bundes sein Werk, vgl. z. B. Ps. 51, 13, ist aber seit der Erhöhung Christi als der Geist Christi offenbar geworden und über alles Fleisch ausgegossen. Der Heilige Geist hat, nachdem er durch das Wort der Wahrheit den Glauben gewirkt, in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht. Durch die Predigt vom Glauben haben wir den Heiligen Geist empfangen, zu eigen empfangen. Gal. 3, 2. Und von dem Heiligen Geist, der in uns wohnt, heißt es nun, daß wir durch ihn versiegelt worden sind. Er selbst ist ein Siegel, das Gott uns aufgedrückt hat. „Man drückt dem sein Siegel auf, was man für sein erklären will im Gegensatze zu fremdem Anspruche, oder was man vor fremden Händen sicherstellen und unverletzt wissen will, oder endlich wozu man sich bekennen will, um es für fremde

Augen zu beglaubigen. Hier fällt dies alles in eins zusammen. Aber da die Besiegelung ein innerlicher Vorgang ist, so ist es zunächst der Empfänger des Geistes selbst, welcher durch dessen Mitteilung vergewissert wird, daß er Gotte angehöre und nicht dem Fürsten dieser Welt, und daß er Gottes eigen bleiben, nicht dem Verderben dieser Welt anheimfallen soll." Hofmann. Ja, der Geist Gottes, der in uns ist, gibt uns die Gewißheit, und das ist göttliche Gewißheit, daß wir Gott zugehören, und zwar schon von Ewigkeit her, und daß wir Gottes eigen bleiben, indem Gott sicher sein Eigentum nicht lassen, nicht einem andern überlassen wird. Und indem der Geist uns dessen vergewissert, sorgt er zugleich dafür, daß wir Gottes eigen bleiben, indem er uns vor dem Argen, vor der Welt und ihrem Fürsten bewahrt und im Wort und Glauben festbehält bis an das Ende. „Der Geist ist also nicht nur als Kennzeichen des Christen, sondern auch als die ihn bis zu Ende bewahrende Macht gedacht." Haupt. Der Heilige Geist bewahrt uns zu der Seligkeit, die uns im Evangelium von Christo verheißen ist, V. 13 a, zu der wir schon von Anfang erwählt sind. „*Σφραγίζεσθαι* bringt die Vorstellung mit sich, daß etwas für seine Bestimmung bewahrt bleiben soll." Hofmann. Die Bewahrung vor dem Argen, vor Abfall, die Erhaltung im Glauben erscheint hiernach in solidum als ein Werk des Heiligen Geistes Gottes, das durch keinerlei Bedingungen verklausuliert werden darf. Es ist dies allerdings kein mechanischer Vorgang, kein Druck oder Zwang, der an uns ausgeübt würde, sondern ein Werk Gottes an und in dem Willen, dem erneuerten Willen der Christen. Wir, wir Christen sind es, die da glauben und im Glauben beharren, die da der Welt und ihrem Fürsten Widerstand leisten und an Gott und seinem Worte festhalten, Gott Treue halten bis ans Ende. Aber eben dieses subjektive Verhalten wirkt allein der Heilige Geist, nach seinem Wohlgefallen, in allen denen, die Gott vor Grundlegung der Welt schon aus der Welt erwählt und zu seinem Eigentum erkoren, und die er dann in der Zeit durch Wort und Glauben aus der Welt ausgesondert und an sich gezogen hat.

Auf das letzte Ziel unserer Bestimmung verweist der Apostel ausdrücklich in den Schlußworten des ganzen Abschnitts, V. 14. Er sagt von dem Heiligen Geist, mit welchem wir versiegelt sind: *ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν*, „welcher ist das Angeld unsers Erbes". Hier tritt wieder der Begriff der Kindschaft hervor. Kinder sind auch Erben. Gott hat uns von Ewigkeit her zur Kindschaft verordnet, Christus hat uns mit seinem blutigen Verdienst die

Kindschaft erworben, durch den Glauben sind wir in den Kindesstand eingetreten; und was wir nun noch erwarten und erhoffen, das ist das Erbe, auf welches die Kinder Anrecht und Anspruch haben, das Kindeserbe, das himmlische Erbe, die himmlische Herrlichkeit. Indes drückt sich der Apostel hier nicht so aus, daß wir unser Erbe dereinst erlangen, in Besitz nehmen werden, sondern weil er in dem ganzen Abschnitt den gegenwärtigen Christenstand, die gegenwärtigen Segnungen des Christentums beschreibt, betont er, daß wir in und mit dem Heiligen Geist, den wir schon empfangen haben, gleichsam schon ein Angeld des künftigen Erbes in Händen haben. *Ἀῤῥαβών* heißt „Angeld", „Draufgeld", „Handgeld", „Kaufschilling". Chrysostomus: *μέρος τοῦ παντός*. Stephanus erklärt richtig: *Ἀῤῥαβών* est pars solutionis, quae fidem facit totius summae persolvendae, qua etiam re differt a pignore sive hypotheca. . . . Pignus h. e. *ἐνέχυρον* pro mutua pecunia opponitur, ut, cum illa reddita fuerit, reddenti debitum pignus a creditore reddatur. So lesen wir auch 2 Kor. 1, 22: *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*; und 2 Kor. 5, 5: *ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος*. In beiden Stellen ist *τοῦ πνεύματος* der Genitiv der Apposition; der Geist, den Gott uns ins Herz gegeben hat, heißt und ist ein Angeld auf die himmlische Herrlichkeit, die 2 Kor. 5, 1—4 näher beschrieben wird. Dieselbe Sache bezeichnet Paulus Röm. 8, 23 mit einem andern bildlichen Ausdruck, wo er von der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* redet, den Geist eine Erstlingsgarbe nennt. Basilius bemerkt: *τὸ πνεῦμα τῆς αἰωνίου κληρονομίας ἀῤῥαβὼν καὶ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀπαρχή*. Der Heilige Geist bewahrt uns also nicht nur für das ewige Erbe, sondern wir besitzen in und mit dem Geist, der aus jener Welt stammt, schon ein Angeld, eine Erstlingsgarbe der zukünftigen Welt. So kann und wird die volle Summe, die volle Ernte nicht ausbleiben. Wir sind versiegelt, so heißt es weiter, *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ*; „zur Erlösung des Eigentums, zum Lob seiner Herrlichkeit". Fast sämtliche neuere Ausleger stimmen darin überein, daß *περιποίησις* hier, in seiner Verbindung mit *ἀπολύτρωσις*, unmöglich im aktivischen Sinn, sondern nur im passivischen genommen werden kann, in der Bedeutung von Erwerb, Besitz, Eigentum, so daß damit, wie im Alten Bunde Israel als סְגֻלַּת יְהוָה galt, jetzt die Christenheit als peculium Dei bezeichnet wird. Es kommt auf dasselbe hinaus, ob man *περιποίησις* als terminus technicus faßt oder das *αὐτοῦ* am Schluß des Satzes zugleich auf *περιποιήσεως*

bezieht, was nicht als zu hart erscheinen dürfte, wenn man *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης* als nachträglichen Zusatz ansieht. Parallel sind die Ausdrücke *λαόν μου ὃν περιεποιησάμην* Jes. 43, 21 und *λαὸς εἰς περιποίησιν* 1 Petr. 2, 9. Der Begriff „Eigentumsvolk“ ist im vorliegenden Zusammenhang, wo von der Sammlung der Juden und Heiden zu einem Volk und von der Versiegelung des Eigentums Gottes die Rede ist, sehr am Platze. Mit der Erlösung des Eigentums ist selbstverständlich die letzte endgültige Erlösung gemeint, die Befreiung des Volks Gottes von allen Gebrechen und Leiden dieser Zeit. Wir haben jetzt schon an Christo die Erlösung durch sein Blut, nämlich Erlösung von der Sünde, und dereinst wird der HErr uns von allem Übel erlösen und uns aushelfen zu seinem himmlischen Reich. Wenn dann die vollendete Gemeinde das vollendete Heil in Besitz genommen haben wird, wird erst recht das Lob der Herrlichkeit Gottes erschallen, dem schon jetzt alles das dient, was Gott an den Seinen tut und getan hat. Dies ist das selige Ziel, für welches der Heilige Geist uns bewahrt, welchem er uns sicher entgegenführt.

Der dargelegte Zusammenhang zeigt, daß dieses Werk des Heiligen Geistes, unsere Versiegelung auf den Tag der Erlösung, die Verbürgung und Gewährleistung des himmlischen Erbes ebenso, wie das vorhergenannte Hören und Glauben, zu der Ausführung des ewigen Willensvorsatzes Gottes gehört, nach welchem Gott es schließlich auf die *σωτηρία*, das Erbe der Kinder, abgesehen hatte, nach welchem er alles, was er erkoren, in Christo zusammenfassen und natürlich auch in Christo zusammenhalten wollte. Der Schlußsatz des Abschnittes eröffnet uns nun auch eine Perspektive auf das Ende des ewigen Rats Gottes und der Wege Gottes, die Gott in der Zeit einschlägt, um seinen Rat ins Werk zu setzen. Denen, welche Gott von Ewigkeit her aus der Welt erwählt und zur Kindschaft verordnet, welche er in der Zeit der Welt entnommen, mit Christi Blut gereinigt, zum Glauben gebracht und in den Kindesstand eingesetzt, welche er durch seinen Heiligen Geist vor der Welt bewahrt und im Gnadenstand erhalten hat bis ans Ende, denen wird er an jenem Tage das große, schöne Erbe der Kinder Gottes einhändigen, die werden der Herrlichkeit Gottes und Christi teilhaftig werden. Die Kindschaft wird dann vollendet und offenbar sein, Welt, Sünde, Tod und alles Übel wird weit hinter uns liegen, die verklärten, verherrlichten Gotteskinder werden das Angesicht ihres himmlischen Vaters schauen

in ewiger Freude und seligem Licht und sicher in ihrem Erbteil ruhen. An jenem Tage, wenn die Zeiten der Welt abgeschlossen sind, wird die Vollzahl der Auserwählten, welche aus allen Geschlechtern der Erde gesammelt ist, erfüllt sein, dann wird die ganze Gottesfamilie, das Volk des Eigentums, die große edle Schar der vollendeten Gotteskinder um den Thron Gottes und des Lammes versammelt stehen und mit allen Chören der auserwählten Engel vereint das Lob des Lammes singen und dem Gott aller Macht und Gnade, der seinen wunderbaren Rat so herrlich hinausgeführt hat, Preis und Ehre geben in alle Ewigkeit.

Wenn wir nochmals kurz auf den ausgelegten Abschnitt, 1, 3—14, zurückblicken, so finden wir, daß derselbe in zwei Hälften, V. 3—8 und V. 9—14, zerfällt, welche beide den ewigen Wahlratschluß Gottes und dessen Ausführung in der Zeit beschreiben. In der ersten Hälfte wird insonderheit der reiche Segen Gottes gerühmt, der uns, die wir jetzt Christen sind, zugefallen ist, die Erlösung durch Christi Blut, die Vergebung der Sünden, allerlei Weisheit und Einsicht, die uns zu einem heiligen, unsträflichen Wandel befähigt, mit einem Wort: die Gotteskindschaft, aber dieser Segen eben auf die ewige Erwählung und Verordnung zur Kindschaft zurückgeführt und damit auf ein festes, unerschütterliches Fundament gestellt. In der zweiten Hälfte erscheint das Ganze, die Gesamtheit der erwählten Kinder, die Kirche Gottes als der Inhalt des ewigen Liebesrates Gottes, und es wird gezeigt, wie Gott dann, diesem ewigen Vorsatz entsprechend, in der Zeit, sonderlich in der neutestamentlichen Zeit durch die Predigt des Evangeliums aus Juden und Heiden sich ein Volk des Eigentums sammelt und schließlich noch daran erinnert, daß Gott sein Eigentum durch den Heiligen Geist auch sicherstellt und für das himmlische Erbe bewahrt. Manche Ausleger machen mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser erste Abschnitt des Briefs alle wesentlichen christlichen Begriffe in sich schließt. Alles aber, was hier von den Segnungen des Christentums gesagt wird, ist persönlich zugespitzt, wird denen, die jetzt Christen sind, appliziert und nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die einzelnen Christen und die ganze Christenheit von Ewigkeit her schon das besondere Augenmerk Gottes gewesen sind. **So fordert also der Apostel seine Leser auf,** das ist die Summa des Abschnitts, **Gott für ihren Christenstand zu danken, daß sie samt allen Kindern Gottes die Erwählten und Gesegneten des HErrn sind.**

Exkurs über die Lehre von der Gnadenwahl nach Eph. 1, 3—14.

Da der eben erklärte Passus ein locus classicus für die Lehre von der Gnadenwahl ist, so vergegenwärtigen wir uns nochmals in Kürze die Hauptpunkte der hier vorliegenden apostolischen Belehrung über die ewige Wahl Gottes, indem wir sie in gewisse capita doctrinae einordnen und die gleichartigen Ausdrücke und Sätze zusammenstellen. Wir bringen zu diesem Zweck einen Artikel aus „Lehre und Wehre" 1905, S. 481 ff., wieder zum Abdruck.

1. Zunächst etliche einleitende Punkte. Die Lehre von der Gnadenwahl ist eine der klaren Lehren der Schrift. Schon die eine und vornehmste sedes doctrinae, Eph. 1, 3—14, gibt Licht genug. Die das Wesen der ewigen Wahl konstituierenden Momente treten hier scharf und deutlich hervor. Der ewige Ratschluß der Wahl ist uns hier, soweit ihn Gott uns offenbaren wollte, in einfachen, unmißverständlichen Worten vorgelegt. Wenn sich hier und da auch etliche Ausdrücke finden, über welche sich disputieren läßt, wie das *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα* oder *ἐκληρώθημεν*, so tut es doch dem Gesamtverständnis des ganzen Abschnitts keinen Eintrag, ob man diese Ausdrücke so oder so erklärt. Was nach unserer Meinung *ἐκληρώθημεν* besagt, ist auch durch das unmißverständliche *ἐξελέξατο ἡμᾶς* bezeugt. Was nach unserer Auslegung in dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα* enthalten ist, das liegt zweifellos in dem Begriff *περιποίησις*, „Eigentumsvolk". Daß über die Lehre von der Gnadenwahl faktisch schon viel disputiert worden ist, früher und gerade auch in unserer Zeit, ist wahrlich kein Beweis dafür, daß es sich hier um ein dunkles oder halbdunkles Lehrstück, im Grunde nur um ein theologisches Problem handelt. Dann müßten wir auch den Artikel von dem heiligen Abendmahl und den von der Gottheit Christi in die Zahl der theologischen Probleme verweisen. Denn das sind von jeher auch vielumstrittene Lehrartikel. Daß die von der Schrift emanzipierte Vernunft des Theologen an den göttlichen Mysterien herumdoktert, hier etwas einflickt, dort etwas abzwackt, macht die betreffenden Schriftaussagen nicht dunkel, kann nur Unbefestigte und Vorwitzige verwirren, aber nicht den Einfältigen den einfältigen Sinn und Verstand des Schriftworts verrücken. Die Art und Weise, wie man z. B. mit dem *ἐξελέξατο ἡμᾶς*, mit dem *ἐν αὐτῷ* V. 4, mit der *πρόθεσις θεοῦ* V. 11 manipuliert, stellt diese vom Heiligen Geist gelehrten Worte nicht in den Schatten, sondern erst recht ins Licht. Man sieht, welche Kunstgriffe man anwenden muß, um sich dem klaren Wortsinn zu entziehen.

2. Die Lehre von der Gnadenwahl ist eine Lehre für Christen. Paulus redet Epheser 1 zu und mit den Christen, schließt sich mit allen Christen in das *ἡμεῖς, ἡμᾶς* zusammen. Nur bußfertige, gläubige, durch den Geist Gottes geheiligte Christen, welche ernstlich nach dem trachten, das droben ist, können diese Lehre fassen und verstehen. So sind im Römerbriefe, diesem Compendium doctrinae Paulinae, der Belehrung über die Gnadenwahl, Kap. 8, 28 ff.; Kap. 9, die primären Lehrstücke von der Sünde und dem Zorn Gottes, von der Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, von der Heiligung vorangeschickt. Und im Epheserbrief, der an bewährte Christen gerichtet ist, denen Paulus drei Jahre lang den ganzen Rat Gottes verkündigt hat, setzt Paulus bei seinen Lesern die Kenntnis und heilsame Erkenntnis jener Hauptstücke der christlichen Lehre voraus. Wenn wir mit Menschen zu handeln haben, die noch keine Christen sind, die wir erst zu Christen machen wollen, so reden wir mit denen von andern Dingen, nicht von der Gnadenwahl. Die Lehre von der Gnadenwahl ist für Christen bestimmt und danach angetan, die Christen in ihrem Glauben zu fördern und zu stärken. Es ist eine hochtröstliche Lehre. Der ganze Abschnitt Eph. 1, 3—14 ist Doxologie, Preis der Wohltaten Gottes. Alles, was wir da lesen, ist süßes Evangelium. Anderwärts, wie Röm. 8, 2 Theſſ. 2, 1 Petr. 1, wird die Lehre von der ewigen Erwählung als Trost in Kreuz, Leiden, Anfechtung verwendet. Im Epheserbrief wird der Leiden der Christen nicht gedacht. Allezeit, in guten wie in bösen Tagen, bedürfen die Christen des Trostes, der Stärkung, welche diese Lehre ihnen gewährt.

3. Der Apostel stellt sich Epheser 1 auf den gegenwärtigen Standpunkt seiner christlichen Leser, erinnert dieselben an den Segen, den sie jetzt in Händen haben, und lenkt dann ihren Blick rückwärts auf die vorzeitliche Segensquelle. Er identifiziert sich und seine Mitchristen mit den Auserwählten.*) So lehrt er uns die ewige Wahl

*) Was die Identifizierung der Christen mit den Auserwählten und der Auserwählten mit den Christen anlangt, so verweise ich auf folgenden Passus in meinem Kommentar über den Römerbrief, S. 403. 404: „In den apostolischen Briefen werden die Ausdrücke ‚Berufene‘, ‚Heilige‘, ‚Geliebte‘ und ‚Auserwählte‘ durchweg promiscue gebraucht. Und in unserm lutherischen Bekenntnis wechseln mit dem Titel ‚Auserwählte‘ die andern Namen ‚Christen‘, ‚Kinder Gottes‘. Wenn die Schrift von den Auserwählten redet, von denen, die Gott zuvor versehen und verordnet hat, sollen wir an die gläubigen Christen denken und uns selber in die Zahl der Auserwählten mit einschließen. Und wenn die Schrift von den Christen, den gläubigen Kindern Gottes redet, sollen wir dieselben mit den Auserwählten identifizieren. Freilich sind nur diejenigen Auserwählte, welche bis ans Ende im

Gottes a posteriori betrachten. Die Schrift redet sonst wohl auch kurzweg und objektiv von den Auserwählten, welche Gott auserwählt hat, von den Auserwählten, deren es nur wenige gibt, während der Be-

---

Glauben beharren und schließlich verherrlicht werden. Aber die Schrift betrachtet und beschreibt die gläubigen Christen durchweg als Personen, deren bleibendes characteristicum der Glaube ist und die auch des Glaubens Ende erlangen, der Seelen Seligkeit. Und so definiert Luther in der Auslegung des dritten Artikels die christliche Kirche oder die Gemeinde der Heiligen oder Gläubigen als ‚die ganze Christenheit', die der Heilige Geist ‚berufet, sammelt, erleuchtet, heiligt — und bei JEsu Christo erhält im rechten einigen Glauben'. Allerdings lehrt die Erfahrung, daß viele, die zum Glauben gekommen sind, früher oder später wieder abfallen. Und die Schrift warnt ernstlich vor Abfall und sagt auch von Zeitgläubigen. Aber was von den Zeitgläubigen zu halten ist, das steht auf einem andern Blatt der Bibel geschrieben, das ist eine Wahrheit für sich, das sollen wir nicht in die Schriftaussagen von der Wahl der Kinder Gottes zum ewigen Leben einmengen, die eben nur von den Personen handeln, die da glauben und selig werden." Vgl. auch noch „Lehre und Wehre" 1905, S. 199—201: „Und es liegt nun doch am Tage, was für Leute in den oben angeführten und vielen andern ähnlichen Schrift- und Bekenntnisstellen mit dem Ausdruck ‚Gläubige', ‚alle Gläubigen' gemeint sind, nämlich diejenigen, deren stehendes characteristicum der Glaube ist, die jetzt im Glauben stehen und bis ans Ende glauben, die finaliter credentes. Es wird da nicht insonderheit auf diejenigen reflektiert, welche zeitweilig vom Glauben abtreten, dann aber wieder zum Glauben zurückkehren. Diesen muß übrigens auch, wenn man ihr ganzes Leben vom Stündlein der Bekehrung an bis zur Todesstunde summarisch zensiert, das Prädikat ‚gläubig' beigelegt werden. Denn weil sie sich wiederum bekehren, so wird ihrer vorigen Abwege nicht mehr gedacht. Wenn es in der Schrift heißt: ‚Jeder, der da glaubt, *πᾶς ὁ πιστεύων*, der wird selig werden', so ist offenbar mit dem *πᾶς ὁ πιστεύων* das bleibende Verhältnis und Verhalten zu Christo gemeint, in dem sich der Mensch gerade auch dann noch befindet, wenn das letzte Urteil gefällt, über Seligkeit oder Verdammnis entschieden wird. Wenn wir bekennen, daß Gott am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird, so denken wir an alle die, welche im Glauben leben und als Gläubige auch in den Tod gehen. Ja, die Gläubigen schlechthin sind nach Schrift und Bekenntnis die finaliter credentes. Dieser Sprachgebrauch liegt nicht nur in den Schriftaussagen obenbezeichneter Art vor, in denen den Gläubigen kurz und direkt das ewige Leben zugesprochen wird, sondern geht durch die ganze Schrift. Wo die Schrift die gläubigen Christen beschreibt, kennzeichnet sie dieselben als solche, die im Glauben leben und sterben. Im Eingang des ersten Petribriefes schließt sich der Apostel mit allen gläubigen Christen zusammen, wenn er schreibt: ‚Gelobt sei Gott und der Vater unsers HErrn JEsu Christi, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung', und charakterisiert dann die Wiedergeborenen, die Gläubigen als solche, die auch aus Gottes Macht im Glauben erhalten werden, deren Glaube durch das Feuer der Trübsal erprobt und bewährt wird, und die schließlich das Ende des Glaubens davonbringen, der Seelen Seligkeit. Die gläubigen Christen sind nach

rufenen viele sind. Wo aber die Apostel die Christen des näheren über das Geheimnis der Ewigkeit belehren, wenden sie das, was sie davon sagen, auf eben die an, welche sie lehren. Solche unmittelbar prak-

---

Röm. 8, 15. 16 Kinder Gottes, die da ‚Abba, lieber Vater!‘ rufen, denen der Geist Gottes Zeugnis gibt, daß sie Gottes Kinder sind. Ja, ‚ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum JEsum‘. Gal. 3, 26. Aber von eben diesen Gotteskindern, von allen Gotteskindern gilt auch: ‚Sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben‘, Röm. 8, 17; ‚nach der Verheißung Erben‘. Gal. 3, 29. Die Kinder Gottes schlechthin sind nach der Schrift alle diejenigen, welche jetzt im Kindesverhältnis zu Gott stehen und dereinst das Kindeserbe erlangen. In demselben Sinn wie das concretum ‚Gläubige‘ wird dann auch das abstractum ‚Glaube‘ gebraucht. Wo die Schrift den Glauben preist, wo sie bezeugt, daß wir durch den Glauben gerecht und selig werden, da faßt sie den Glauben, wie die Gerechtigkeit des Glaubens als ein continuum, das so lange anhält, bis der Glaube ins Schauen übergeht, auf die Gerechtigkeit die Seligkeit folgt. Dieser Sprachgebrauch ist auch in die Kirchensprache übergegangen. Der Passus der Konkordienformel, in dem gesagt wird, daß Gott ‚eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit schon in seinem ewigen Rat bedacht hat‘, definiert den Christen als einen Menschen, der bekehrt ist, vor Gott gerecht ist und selig wird. Wir bekennen im dritten Artikel des christlichen Glaubens die Kirche als die Gemeinde der Heiligen oder Gläubigen. Das heißt aber nach Luthers Erklärung: die ganze Christenheit auf Erden, welche der Heilige Geist beruft, sammelt, erleuchtet und bei JEsu Christo erhält im rechten einigen Glauben. Ja, auch die Erhaltung im Glauben gehört in den Begriff Glaube, Christsein, Kirche hinein. Gewiß, die Schrift sagt auch von Zeitgläubigen, die eine Zeitlang glauben und dann abfallen, finaliter abfallen und verloren gehen. Luk. 8, 13. Und wir lassen uns durch keine Konsequenzenmacherei bestimmen, den Glauben der Zeitgläubigen als Scheinglauben zu erklären. Die Zeitgläubigen glauben wirklich, haben innerlich Berührung mit dem HErrn, solange sie glauben. Ja, es gibt Menschen, welche das gütige Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben und doch abfallen. Hebr. 6, 5. 6. Das steht nach der Schrift fest. Aber es ist schriftwidrig, wenn man nun ‚die Gläubigen‘ in zwei Klassen teilt, solche, die bis ans Ende glauben und selig werden, und solche, welche nur eine Zeitlang glauben und dann abfallen und verdammt werden; wenn man also addiert: 1. die finaliter credentes, 2. die Zeitgläubigen. Summa: Alle Gläubigen. Es ist ein gemeines Rationalisieren und schlechtes Vermitteln, wenn man die gläubigen Kinder Gottes schlechthin oder κατεξοχήν und die Zeitgläubigen unter einen Hut, einen Begriff bringen will und gar, wie dies geschieht, aus den Zeitgläubigen den Begriff Glaube konstruiert und in denselben von vornherein die Möglichkeit des Abfalls hineinlegt. Jeder gläubige Christ hat freilich noch das Fleisch an sich und muß sich daher wohl vorsehen, daß er dem Fleisch nicht Raum gebe und den Geist nicht verliere. Aber der Gläubige qua Gläubiger weiß von keinem Abfall. Für den Glauben ist es ein Ungedanke, daß er je und für immer aufhören könnte. Der wahre Glaube ist Gewißheit, Gewißheit des gegenwärtigen und zukünftigen Heils, eine Gewißheit, die nimmer trügt. Wir beherzigen gar wohl die Schriftaussagen von den Zeitgläubigen. Wir lassen uns dieselben als Warnexempel

tische Betrachtungsweise bewahrt vor unnützen und gefährlichen Spekulationen. Wenn man von der Gnadenwahl recht denken und reden und in den gewiesenen Schranken bleiben will, muß man der Schrift auch den modus loquendi und die rechte Methode ablernen. Es klingt etwas anders und macht verschiedenen Eindruck, ob man sagt, daß Gott uns vor Grundlegung der Welt zum Glauben, zur Kindschaft, zur Seligkeit erwählt hat, oder ob man auf gewisse, unbestimmte Personen hinweist, von denen Gott in Ewigkeit beschlossen habe, sie zum Glauben zu bringen und selig zu machen. Dies im allgemeinen von dem Charakter der Lehre, mit der wir es hier zu tun haben. Und nun gibt uns Paulus, zu unserm Trost und zur Erbauung unsers Glaubens, Epheser 1 betreffs der Wahl folgendes zu bedenken.

4. Gott hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt. Gott ist hier das Subjekt, und wir, wir Christen, eben die Personen, die jetzt Christen sind, wir sind also das Objekt der göttlichen Erwählung. Paulus kennt nur eine Personenwahl, keine Wahl der Mittel. Die Verordnung der Heilsmittel, der Gnadenmittel ist ein ganz anderes Ding als die Erwählung der Auserwählten. Die Gnadenwahl ist Personenwahl und Einzelwahl. Ein guter Teil der neueren Theologen leugnet die Einzelwahl und bezieht die göttliche Erwählung nur auf die Kirche in genere. Aber was ist denn die christliche Kirche anderes als die ganze Christenheit auf Erden, die Gesamtheit aller gläubigen Christen? Und was von der Gesamtheit, das gilt auch von allen einzelnen, welche diese Gesamtheit ausmachen. Gott hat uns erwählt, ἡμᾶς. Damit meint der Apostel sich selbst und seine christlichen Leser, alle seine Mitchristen, und will, daß sich jeder einzelne Christ in dieses ἡμᾶς einschließe. Die Wahl ist etwas Individuelles. Gott hat damit mich, gerade auch mich gemeint, mich in individuo, mich in concreto, mich persönlich. Gott hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt. Die Wahl κατεξοχήν ist ein vorweltlicher, ewiger Akt Gottes, also ein Willensakt, Rat und Beschluß Gottes. Gott, der große, ewige Gott, der HErr Himmels und der Erden, hat schon,

---

dienen. Aber nun und nimmer lassen wir uns von den Zeitgläubigen lehren und vorschreiben, was es um den Glauben ist, wie wir glauben sollen. Diejenigen Theologen, welche, wenn vom Glauben und von der Seligkeit die Rede ist, immer mit den Zeitgläubigen operieren, mögen wohl zusehen, daß sie die, welche sie lehren, nicht um den rechten Verstand des seligmachenden Glaubens bringen. Nein, es ist nicht an dem, daß in den Begriff ‚alle Gläubigen' notwendig auch die Zeitgläubigen eingeschlossen sind. Und so gehören auch die Zeitgläubigen nicht zu den Auserwählten."

ehe die Welt war, ehe wir waren, auf uns, auf mich, diese geringe, arme Kreatur, sein Augenmerk gerichtet, hat in seinen Gedanken, in seinem ewigen Rat und Beschluß uns, mich aus der Welt, aus der massa perdita herausgenommen und die Bestimmung getroffen, daß wir ihm zugehören, sein eigen sein sollten. Was für ein großer Trost für uns Christen, die wir Fremdlinge in der Welt sind und uns oft wie ein verschwindendes Nichts in der Welt vorkommen!

5. Inhalt und Zweck der Wahl wird Epheser 1 noch näher bestimmt. Jene unsere durch die ewige Wahl gesetzte Zugehörigkeit zu Gott wird als Kindschaft bezeichnet. Gott hat uns zuvor verordnet zur Kindschaft, daß wir durch Christum Gottes Kinder werden sollten. Nicht nur in dem Verhältnis von Kreaturen Gottes, nicht nur im Verhältnis von Knechten oder Dienern, oder von Freunden und Vertrauten, sondern in dem Verhältnis von Kindern sollten wir zu Gott stehen, er unser Vater, wir seine lieben Kinder. Und als seine Kinder sollten wir auch heilig und unsträflich vor ihm wandeln in der Liebe. Gott wollte sich schon hier in der Zeit vor der Welt an uns verherrlichen als an seinen Kindern, welche der Welt die Tugenden Gottes verkündigen. Die Verordnung zur Kindschaft schließt aber auch die Verordnung zum Erbe der Kinder in sich. Vor Grundlegung der Welt hat uns der himmlische Vater schon alles das zuerkannt und zudekretiert, was sein eigen ist, die himmlische Seligkeit und Herrlichkeit. Und mit der Vorherbestimmung zur Kindschaft und zum ewigen Leben hat Gott zugleich von Anfang an festgesetzt, wie er uns, wie er mich zu dem Glauben bringen und darin erhalten wollte, der da gerecht und selig macht. Und alle Geschicke unsers Lebens hat er im voraus so geordnet und zurechtgelegt, daß sie dem höchsten Zweck des Lebens, dem Glauben, der Kindschaft, der Seligkeit dienen müssen. Welche Liebe, welche Ehre hat uns der Vater im Himmel damit erzeigt, daß er uns schon, ehe wir waren, zu seinen Kindern ersehen und alles das zuvor versehen hat, was die Kindschaft in sich schließt!

6. Wir sind solcher Liebe und Ehre nicht wert. Wir haben wahrlich nichts Liebenswürdiges und Anziehendes an uns, das Gott bestimmen konnte und bestimmt hätte, uns zu erwählen. Wir gehören auch von Natur dem entarteten, verderbten Menschengeschlechte an, das Gott ein Greuel ist. Daß Gott uns schon durch seine ewige Erwählung aus demselben herausgenommen und sich zum Eigentum ersehen hat, ist aber auch in keiner Weise in unserer Art und Beschaffenheit, in unserm Tun und Gebaren begründet. Der ganze Abschnitt Eph. 1, 3—14 gewährt nicht den geringsten Halt für die

Annahme, daß Gott bei seiner Wahl irgendwie auf unser Verhalten Rücksicht genommen hätte. Die Ausdrücke *ἐξελέξατο ἡμᾶς, ἐκληρώθημεν, εὐδοκία, πρόθεσις* schließen vielmehr jedwede solche Rücksichtnahme aus. Denn dieselben charakterisieren jenen ewigen Willensakt Gottes als einen freien Akt, der lediglich in Gott selbst sein Motiv hat. Wir sind zur Kindschaft und zur Erbschaft des ewigen Lebens zuvorverordnet nach dem Wohlgefallen seines Willens, weil es Gott einmal also wohlgefallen hat. Wir sind zuvorbestimmt zum Lob seiner herrlichen Gnade, weil Gott seine Gnade an uns verherrlichen wollte. Was Gott bestimmt und bewogen hat, uns, uns, mich zu erwählen, das ist seine Gnade und Barmherzigkeit. Und zwar seine Gnade in Christo. Gott hat uns durch Christum erwählt, den er auch schon vor Grundlegung der Welt zum Erlöser der sündigen Menschen zuvorverordnet hat. Christi Würdigkeit hat von Anfang an unsere Unwürdigkeit vor Gottes Augen zugedeckt und uns Unwerten das Augenmerk und Wohlgefallen Gottes zugewendet. Das sind die beiden einzigen Ursachen unserer ewigen Erwählung, Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst, jene die causa impulsiva, dieses die causa meritoria. Wahrlich, unsere ewige Erkürung ruht auf festem, unerschütterlichem Grund. Der Hinblick auf den eigenen Unwert soll uns nicht daran irre machen.

7. Aus Gnaden um Christi willen hat uns Gott vor Grundlegung der Welt zur Kindschaft und zum ewigen Leben erwählt, uns, mich, jeden einzelnen von uns. Die Gnadenwahl ist Einzelwahl. Aber die einzelnen, die sich Gott erwählt hat, bilden ein Ganzes, *τὰ πάντα*, ein Volk, ein Volk des Eigentums, *περιποίησις*. Der Auserwählten sind wenige im Vergleich mit der Welt, aus der sie erwählt sind, der massa perdita. Doch wir sollen uns die ewige Erwählung nicht nur so vorstellen, daß Gott aus dem Schiffbruch und Ruin der Welt sich noch etliche, die gerettet werden, herausgelesen hat, sondern uns auch immer die große „edle Schar" der auserwählten Kinder im Geist gegenwärtig halten. Alles das, was in der Welt von Auserwählten ist und je und je war, erscheint, wenn man es zusammenschaut, wie Gott es zusammenschaut, als ein großes, stattliches Volk. Das war der ewige Liebesrat und Liebesplan Gottes: eine große Familie von Gotteskindern aus dem menschlichen Geschlecht, in Christo, durch den sie erkoren sind, geeint und zusammengefaßt, auf welcher das ganze Wohlgefallen des himmlischen Vaters ruht, das auf dem ewigen Sohn der Liebe ruht, viele Geschlechter von Kindern, *πατριαί*, Eph. 3, 15, aus allen Völkern der

Erde, die im Verein mit den verschiedenen Geschlechtern der Kinder Gottes im Himmel, der heiligen Engel, in alle Ewigkeit den Ruhm Gottes verkündigen, ja, wie wir nach Eph. 3, 9. 10 hinzufügen, eine ewige Kirche, die Welt und Menschheit Gottes, in welcher sich schließlich, nach dem Untergang der abgefallenen Welt, die sich nicht retten lassen wollte, der Schöpfungszweck Gottes realisiert, der Wille und das Wohlgefallen dessen, der alle Dinge geschaffen hat. Welche Ehre für uns, daß wir Glieder dieser großen Gottesfamilie sind! In der Gemeinschaft der Auserwählten finden wir reichen Trost und Ersatz, wenn die Welt uns ihrer nicht wert achtet und von sich weist.

8. Die ewige Wahl oder Erkürung Gottes wird Epheser 1 noch mit andern signifikanten Ausdrücken beschrieben, und gerade auch mit solchen Ausdrücken, welche die Infallibilität der Wahl konstatieren. Gott hat uns zur Kindschaft, wie zum Kindeserbe zuvorverordnet. Gottes Verordnung aber ist unwiderruflich, noch unwiderruflicher als das Gesetz der Meder und Perser. Wir sind vorherbestimmt „nach dem Rat seines Willens". Gott hat in der Ewigkeit mit sich selber Rat gepflogen. Er hat sich die Sache wohl überlegt und reiflich erwogen und ist so zu dem Entschluß gekommen, daß wir, eben wir, ich und meine Mitchristen seine Kinder und Erben des ewigen Lebens werden sollten. Von des HErrn Rat aber gilt: „Der Rat des HErrn bleibet ewiglich, seines Herzens Gedanken für und für." Ps. 33, 11. Wir sind prädestiniert *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. Die *εὐδοκία*, das Wohlgefallen Gottes aber ist derartig, daß, wie Polykarp Leyser bemerkt, auch die Pforten der Hölle und Myriaden von Teufeln dasselbe nicht umstoßen können. Wir sind vorherbestimmt „nach dem Vorsatz dessen, der alles ins Werk setzt nach dem Rat seines Willens". Der Mensch führt nicht alles hinaus und kann nicht alles hinausführen, was er sich vorgesetzt hat. Das ist die Prärogative Gottes, daß er alles, was er sich vorgesetzt hat, auch durchsetzt, ins Werk setzt. So kann auch der Vorsatz der Wahl nicht fehlen. Und welch großer Trost ist das für uns Christen, daß wir wissen, daß unsere Kindschaft und Seligkeit nicht in unsere Hände gelegt ist, „daraus sie durch Schwachheit und Bosheit unsers Fleisches oder durch List und Gewalt des Teufels und der Welt leichtlich könnte genommen und gerissen werden", sondern daß Gott unsere Kindschaft und Seligkeit in seine allmächtige Hand genommen und „in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht fehlen oder umgestoßen werden kann, wohl und gewiß verwahrt hat". Gott hat die Zahl, die Vollzahl der Auserwählten, *τὰ πάντα, τὸ πλήρωμα,*

von vornherein festgesetzt. Und so kann kein einziger aus dieser Zahl herausfallen. Wahrlich, so kann und muß ein Christ seines Heils froh und gewiß sein. Und Heilsgewißheit ist ja ein characteristicum des christlichen Glaubens. So dient uns der Trost der Wahl zur Erbauung in unserm allerheiligsten Glauben.

9. Und Gott hat nun auch seinen ewigen Vorsatz zum guten Teil schon hinausgeführt. Der Apostel weist Epheser 1 nachdrücklich auf die Ausführung des ewigen Rats Gottes hin. Seit Anfang der Welt hat Gott damit schon begonnen. Er hat schon Adam, dann Abraham und Israel die Verheißung gegeben und durch die Verheißung die Auserwählten aus Adams und Abrahams Geschlecht zum Glauben erweckt, zur Hoffnung auf den zukünftigen Christus. Vor allem aber verwendet er den gegenwärtigen Äon, die neutestamentliche Zeit, auf die Sammlung der auserwählten Kinder. Er hat jetzt das Evangelium von Christo gesandt, und schon viele Heiden haben das Evangelium von ihrer Seligkeit gehört und geglaubt und sind so Gottes Kinder geworden. Das ganze Werk der Kirche, die Predigt des Evangeliums, dient diesem Zweck und hat diesen Effekt, daß die Auserwählten von allen Enden der Erde zusammengebracht werden. Auch wir haben das Evangelium von unserer Seligkeit gehört und geglaubt und die Kindschaft erlangt. Unsere ganze bisherige Lebensführung war göttliche Pädagogie, die auf Glauben und Kindschaft abzielte. Wir haben Christum erkannt und haben an Christo die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden, haben einen versöhnten Gott, haben Gott zum Vater. Und Gott hat uns auch mit allerlei Weisheit und Klugheit begnadet und so zu einem gottseligen Wandel befähigt. Das ist aber eben der Segen, den er uns von Ewigkeit her zugedacht hat.

10. Und so wird Gott auch ferner, bis ans Ende seinen ewigen Rat und Vorsatz an uns und unsern miterwählten Brüdern hinausführen, daß wir das letzte Ziel unserer Bestimmung erreichen. Wir sind versiegelt mit dem Heiligen Geist der Verheißung, dem Unterpfand des künftigen Erbes. Der Heilige Geist sichert Gott sein Eigentum, das er sich von Anbeginn erkoren hat, und bewahrt unsere Seelen und erhält sie fest in seinem Wort und Glauben auf den Tag der Erlösung. Das Erbe der Kinder kann und wird uns nicht entgehen. Der HErr wird uns gewiß von allem Übel erlösen, aus dieser Welt ganz herausnehmen und uns aushelfen zu seinem himmlischen Reich. Da werden wir mit allen Auserwählten Gottes, mit dem ganzen Volk der vollendeten Gerechten Gottes Herrlichkeit schauen und

Gott preisen in alle Ewigkeit, daß er alles, was er sich von Ewigkeit her vorgesetzt, so herrlich hinausgeführt hat.

Wenn ein Christ den Abschnitt Eph. 1, 3—14 gelesen, erwogen und dessen trostreichen Inhalt zu Herzen genommen, sich zu eigen gemacht hat, so danksagt er mit dem Apostel dem Gott und Vater JEsu Christi für seine zeitlichen und ewigen Wohltaten, an welche er hier erinnert worden ist, und empfindet keine Lust und Neigung, über das Geheimnis der Ewigkeit zu grübeln und zu spekulieren. Aber es kommt ihm doch noch diese oder jene Frage, die er nicht ganz von sich abweisen kann. Wenn er von der ewigen Erwählung und Erkürung hört, die ihrem Begriff und Wesen nach partikular ist, so fragt er sich wohl: Wie steht es mit mir? Gehöre ich auch zu den Auserwählten? Und woran kann ich es erkennen und wie dessen gewiß werden, daß ich auch ein Auserwählter bin? Das sind Fragen geängsteter Seelen, denen um ihre Seligkeit bange ist, Fragen, die aus Heilsbedürfnis hervorgehen. Und da kann man von vornherein erwarten, daß die Schrift, die uns alles lehrt und darreicht, was zu unserm Heil dient, auf diese Fragen Antwort gibt. Und wir finden dieselben tatsächlich auch Epheser 1 beantwortet. Da redet der Apostel nicht im allgemeinen von den Auserwählten, welche Gott erwählt hat, sondern redet mit „wir", „uns", „ihr", bezeichnet und betrachtet die Christen als die Auserwählten. Wenn einer sich also sagen kann: Ich bin ein Christ, so soll er auch wissen und glauben, daß er ein Auserwählter ist. Paulus setzt aber Epheser 1 des näheren auseinander, worin das Christentum besteht, was wir als Christen sind und haben. Und diese Kennzeichen des Christentums sind demnach auch Kenn- und Wahrzeichen der Erwählung. Der 11. Artikel der Konkordienformel behandelt in einem längeren Abschnitt die Frage, wie die einzelnen erkennen und gewiß werden können, ob sie zu den Auserwählten gehören, und weist da auch auf Epheser 1 hin, sofern da gezeigt ist, daß Gott seine Auserwählten auf keinem andern Weg zur Seligkeit führt und zu führen beschlossen hat als auf dem bekannten allgemeinen Heilsweg. Die Gott von Ewigkeit sich erwählt hat, denen läßt er dann in der Zeit das Wort, das Evangelium predigen, die bringt er zum Glauben, die begnadet und rechtfertigt er durch Christum, die heiligt er durch den Glauben, macht sie weise, tüchtig und geschickt zu allem Guten, die erhält er im Glauben, wie sie denn gerade auch zur Kindschaft und zu einem heiligen, unsträflichen Wandel in der Liebe verordnet sind. Demnach darf und soll jeder Christ also sprechen und schließen: Ich bin zwar ein armer Sünder, keiner Gnade wert, aber

ich glaube an JEsum Christum, der mich mit seinem Blut erlöst hat, an dem ich Gnade und Vergebung der Sünden habe; ich bin durch Christum Gottes Kind, und ich jage nun auch, wenn auch in großer Schwachheit, der Heiligung nach, es ist mein redliches Bemühen, Gott, meinem himmlischen Vater, zu allem Gefallen zu wandeln. Darum gehöre ich zu den Auserwählten, denn eben dies sind die Kennzeichen der Auserwählten. Der ganze gegenwärtige Christenstand ist Ausführung des ewigen Wahlratschlusses Gottes, Folge und Wirkung der Wahl. Dieser Gedanke zieht sich durch den ganzen Abschnitt Eph. 1, 3—14. So kann ich mit Recht aus der Wirkung auf die Ursache zurückschließen. Die eben erwähnten Erweisungen des Christentums, Buße, Glaube, Heiligung, liegen freilich auf dem subjektiven Gebiet. Und in Stunden schwerer Anfechtung gerät nun das ganze innere Glaubensleben ins Schwanken. Und da werden denn auch oft jene inneren Kennzeichen der Erwählung unkenntlich. Darin besteht ja gerade die geistliche Anfechtung, wie sie ernste Christen erfahren, daß sie an ihrem Glauben irre werden wollen, daß sie zweifelhaft werden, ob ihr Glaube auch echter Art sei, daß sich das Bewußtsein der Kindschaft verdunkelt, daß sie fürchten, ihr Gehorsam, ihre Frömmigkeit möchte nur eitler Schein und Trug sein. Aber wenn die notae internae electionis nicht mehr recht Stich halten wollen: der Apostel weist ja Epheser 1 auch auf eine nota externa hin, auf das Wort der Wahrheit, das Evangelium von unserer Seligkeit, das über alle Schwankungen und Stimmungen des menschlichen Herzens, über alle subjektiven Erlebnisse und Erfahrungen, Gefühle und Empfindungen des Christen himmelhoch erhaben ist. Die Gott von Ewigkeit her sich erkoren hat, die bekommen dann auch demzufolge das Evangelium zu hören. Das *ἀκούσαντες τὸν λόγον* wird Eph. 1, 13 neben und vor dem *πιστεύσαντες* als eine besondere Wohltat Gottes erwähnt, die aus der ewigen Verordnung fließt. Ich darf und soll also nach des Apostels Weisung auch also schließen und folgern: Hier ist das Evangelium von Christo mit seinen teuren Verheißungen, den allgemeinen Gnadenverheißungen, die jedem gelten, der sie hört, also auch mir. Das ist auch das Evangelium von meiner Seligkeit, das sagt auch mir zu, daß ich selig werden soll. Und was es zusagt, das ist gewißlich wahr. Das Evangelium ist das Wort der Wahrheit. Das Evangelium, das Wort der Wahrheit höre ich mit meinen Ohren. Ich höre hier, kann es auch mit meinen Augen lesen, daß Gott mich selig haben will. Und so ist es außer Zweifel, daß ich auch ein Auserwählter bin.

Eine Frage anderer Art, die einem bei Betrachtung der ewigen Wahl Gottes wohl in den Sinn kommt, auch einem Christen wohl in den Sinn kommt, ist die: Wie steht es aber mit den andern? Wir sind nicht besser als andere, andere sind nicht schlimmer als wir. Warum hat da Gott uns, mich erwählt, vor andern? Cur nos prae aliis? Diese Frage entspringt nicht aus Heilsbegierde, sondern aus Neugierde. Das ist eine vorwitzige Frage. Und auf solche vorwitzige Fragen gibt uns die Schrift, die uns eben nur das offenbart, was uns nütze ist, was zu unserm Heile dient, keine Antwort. Die apostolische Belehrung Eph. 1, 3—14 hat es lediglich mit den Christen zu tun, handelt nur von den Auserwählten und der Seligkeit der Auserwählten und sagt kein Wort von den andern und dem Geschick der andern. Und an einem andern Ort, Röm. 9—11, verbietet der Apostel Paulus direkt den Christen, der Ursache der discretio personarum nachzuforschen, und rechnet die causa discriminis zu den Dingen, die Gott absichtlich uns verborgen hat. Und demütige Christen lassen sich auch sofort weisen und unterdrücken alle vorwitzigen Fragen, sobald sie in ihnen aufsteigen. An die Frage Cur nos prae aliis? knüpfen sich dann allerlei Reflexionen und Schlußfolgerungen an. Die hier ihren eigenen Gedanken freien Lauf lassen, räsonieren etwa folgendermaßen: Daß wir Christen dem Evangelium glauben, durch den Glauben Gottes Kinder geworden und dann mit dem Heiligen Geist versiegelt sind, der uns vor Abfall bewahrt, das ist, wie man uns einreden will, Folge und Wirkung der ewigen Erwählung. Daraus folgt: Wenn andere dem Evangelium nicht glauben oder wieder vom Glauben abfallen und schließlich verloren gehen, so hat dies seinen Grund darin, daß hier der ewige Hintergrund fehlt, daß Gott mit seiner Wahl an ihnen vorübergegangen ist. Hätte Gott sie auch erwählt, so würden sie auch glauben und selig werden. Es ist die rohe, fleischliche Vernunft, die also schließt und folgert, die mit ungewaschener Hand die göttlichen Geheimnisse traktiert und malträtiert. Die Schriftstellen, die von der Gnadenwahl handeln, wie Epheser 1, geben uns nicht den geringsten Anhalt für dergleichen Reflexionen, die sagen nur von der Wahl der Gnade, von dem ewigen göttlichen Ratschluß, der die auserwählten Kinder Gottes zum Objekt hat, und deuten auch nicht von ferne auf irgendein Dekret Gottes oder auf eine Unterlassung von seiten Gottes als die causa adaequata des Unglaubens und der Verdammnis der vielen, die verloren gehen. Und an andern Orten lehrt ja die Schrift ausdrücklich, daß Unglaube, Abfall, Verdammnis

im Menschen selbst begründet, vom Menschen selbst verschuldet ist, und daß Gott nichts versäumt und ungetan gelassen hat, um auch die zu retten, die sich nicht retten lassen wollen.*) Wahrlich, ein Christ, welcher der Gnade Gottes, die ihm zuteil geworden, und auch der ewigen Gnade recht nachdenkt, läßt sich den Blick in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit nicht durch unnütze Fragen und Reflexionen, die ihm und andern nichts nützen, trüben und verdüstern, der dankt Gott für das Heil, das ihm widerfahren ist, und überläßt es Gott, wie er es mit den andern hält und halten will.

Freilich, es gibt auch eine berechtigte Frage nach dem Wohl oder Wehe der andern. Es gibt eine berechtigte Sorge um das Geschick unserer Mitmenschen. Die erste und nächste Frage ist die nach dem Heil unserer eigenen Seele, wie wir mit Gott daran sind, wie wir zu Gott stehen und Gott zu uns, und wenn wir es mit Gott zu tun haben, fragen wir nicht nach den andern, wie es sich mit denen verhält. Wer aber vor allem auf das Heil seiner Seele bedacht ist, bekümmert sich, wenn er mit Gott im reinen ist, dann auch um das Seelenheil seiner Mitmenschen. Und wenn wir nun mit Menschen handeln, die den Weg des Friedens noch nicht kennen, so reden wir mit denen nicht von der Gnadenwahl und spekulieren da nicht über Wahl oder Nichtwahl. Ein Missionar, und alle Christen haben Beruf zum Missionieren, hat etwas Besseres zu tun, als über unfruchtbare Fragen zu tüfteln, die er doch nicht lösen kann. Wir sagen den verlorenen Kindern, die wir retten möchten, von JEsu Christo, dem Heiland aller Menschen, auch der vornehmsten Sünder. Wir versichern ihnen in Gottes Namen: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Gott

*) Für unsere Vernunft bleibt freilich eine Dissonanz zwischen dem, was die Schrift von der Ursache der Seligkeit, und dem, was sie von der Ursache der Verdammnis sagt, daß die erstere allein in Gott, die letztere allein im Menschen liege. Für unsere Vernunft bleibt eine Dissonanz zwischen der partikulären Gnadenwahl und dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes, die jedoch keine contradictio in adjecto ist, da Gnadenwahl und Gnadenwille wesentlich verschiedene Begriffe sind. Unsere Vernunft ist allwege zu dem Schluß geneigt, daß die, welche schließlich selig werden, dem Wort und Geist Gottes nicht so ernstlich widerstrebt haben als die andern, oder daß Gott die Seligkeit derer, die schließlich verdammt werden, nicht so ernstlich gewollt habe als die Seligkeit der Auserwählten. Jeder Versuch, diese Dissonanz vernunftgemäß zu lösen, führt entweder zu Calvinismus oder Synergismus. Für unser Heil, unser Heilsbedürfnis genügt es, wenn wir beide Seiten der Wahrheit unverkürzt festhalten und die Vermittlung Gott überlassen. Die rechte Theologie macht da Halt, wo die Offenbarung Gottes aufhört.

will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Darum tut Buße und glaubt an das Evangelium! Wir wissen auch, daß solche Worte die Kraft haben, Sünder zu bekehren und harte Herzen zu erweichen. Und wenn einer durchaus nicht hören will, dann bezeugen wir ihm: Du bist selbst schuld, wenn du verloren gehst. Du achtest dich selbst nicht wert des ewigen Lebens. Diese ernste Warnung und Strafe möchte ihn etwa noch zur Besinnung bringen, ehe es zu spät ist. Und die nun durch solche Lockungen, Mahnungen, Warnungen getroffen und gewonnen werden, die begrüßen wir dann als unsere miterwählten Brüder und freuen uns des Zuwachses der Gottesfamilie, welcher wir zugehören. Die Gnadenwahl, der Glaube an unsere ewige Erwählung hindert uns also nicht an dieser Erfüllung unserer Nächstenpflicht, an dieser Ausrichtung unsers Christenberufs auf Erden. Der Trost der Gnadenwahl, die Heilsgewißheit ist kein Anlaß zu Untätigkeit und träger Ruhe. Wer vielmehr für seine Person der Seligkeit gewiß ist, wer das von Herzen glaubt, daß Gott ihm vor Grundlegung der Welt seine Seligkeit sichergestellt hat, der nutzt dann alle Tage und alle Kräfte seines Lebens aus, um andern zur Seligkeit behilflich zu sein. Die Gnadenwahl lehrt uns recht erkennen, was es um die Gnade Gottes ist; und je tiefer wir in der Gnade Gottes und in der Erkenntnis der Gnade einwurzeln, desto tüchtiger, geschickter und williger werden wir auch, andern die Gnade Gottes anzupreisen und unsern Mitmenschen den allgemeinen Gnadenwillen Gottes zu verkündigen.

1, 15—23. Eine Fürbitte.

Darum auch ich, nachdem ich gehört habe von dem Glauben bei euch an den HErrn JEsum und von der Liebe zu allen Heiligen, höre ich nicht auf, für euch zu danken, indem ich euer Erwähnung tue bei meinen Gebeten, daß der Gott unsers HErrn JEsu Christi, der Vater der Herrlichkeit euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung in seiner selbst Erkenntnis, erleuchtete Augen des Herzens, daß ihr wisset, welches die Hoffnung seiner Berufung ist, und welches der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen, und welches die überschwengliche Größe seiner Macht an uns, die wir glauben nach der Wirkung der Kraft seiner

Stärke, welche er gewirkt hat durch Christum, nachdem er ihn auferweckt hat von den Toten und hat ihn gesetzt zu seiner Rechten im Himmel über alle Obrigkeit und Gewalt und Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, und hat alles unter seine Füße getan, und hat ihn gegeben als Haupt über alles der Gemeinde, die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.

Die zweite Hälfte des Kapitels hebt sich deutlich und bestimmt als ein neuer Abschnitt von dem vorhergehenden ab. Das zeigen schon die einleitenden Worte V. 15. 16: *Διὰ τοῦτο κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου.* „Darum auch ich, nachdem ich gehört habe von dem Glauben bei euch an den HErrn JEsum und von der Liebe zu allen Heiligen, höre ich nicht auf, für euch zu danken, indem ich euer Erwähnung tue bei meinen Gebeten." Der Apostel wendet sich jetzt mit *καθ' ὑμᾶς, ὑμῶν, ὑμᾶς* an seine christlichen Leser insgemein. Die Unterscheidung zwischen Juden- und Heidenchristen war schon V. 14 zurückgetreten und mit *ἡμῶν* wieder auf die Christen überhaupt Bezug genommen. Der Apostel versichert seinen christlichen Lesern, wie auch sonst im Eingang seiner Briefe, vgl. 1 Thess. 1, 2 ff.; 2 Thess. 1, 3; 1 Kor. 1, 4 ff.; Röm. 1, 8 ff.; Kol. 1, 3 ff.; Phil. 1, 3 ff.; Philemon 4 ff., daß er ihretwegen Gott danke und für sie zu Gott bete. „*Διὰ τοῦτο* weist auf das Vorige, und zwar wegen des engen Zusammenhangs der einzelnen Teile mit- und untereinander auf V. 3—14. So die meisten älteren und neueren Ausleger." Braune. Und zwar wird damit die ganze zweite Hälfte des Kapitels, die gleichfalls eine einheitliche Periode bildet, eingeleitet. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Darum, weil wir Christen so überreichlich gesegnet sind und auch ihr dieses Segens teilhaftig geworden seid, „weil dies auch euch zuteil gewordene Heilsgut so gewaltig ist" (Soden), "because this blessing which we share is so mighty" (Abbott), darum danke ich Gott euretwegen und bitte Gott, daß ihr immer gründlicher erkennen möget, was Gott an euch getan und noch tun wird. Es finden sich auch sonst Beispiele, daß *Διὰ τοῦτο* auf einen längeren Abschnitt

zurückblickt und eine ganze Periode einleitet, z. B. Röm. 5, 12; 2 Kor. 4, 1. Das *κἀγώ*, „auch ich“, „ich meinerseits“ macht bemerklich, wie das, was Paulus seinerseits tut, sein Danken und Beten, dem, was Gott an den Lesern getan, dem göttlichen Segnen entspricht. Dem verbum finitum *οὐ παύομαι εὐχαριστῶν* mit seinem Zubehör geht aber ein Partizipialsatz voran: *ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.* Daß diese Worte nicht notwendig voraussetzen, daß die Leser des Briefs dem Apostel persönlich unbekannt waren, ist in der Einleitung gezeigt worden. Bengel: Hoc referri potest non solum ad ignotos facie, sed etiam ad familiarissimos, pro statu eorum praesenti. Der Ausdruck *ἡ καθ' ὑμᾶς πίστις* ist sachlich nicht verschieden von *ἡ πίστις ὑμῶν* und jeder Versuch der Exegeten, einen Sinnunterschied zwischen den beiden Redeweisen aufzuzeigen, Künstelei. Eine solche Umschreibung des Genitivverhältnisses ist in der späteren Gräzität nicht ungebräuchlich und findet sich auch sonst im Neuen Testament. Vgl. Act. 17, 28: *τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν;* 18, 15: *νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς;* 26, 3: *τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν.* Nur so viel kann man sagen, daß mit *τὴν πίστιν ὑμῶν*, „euren Glauben“, wohl auch der Anfang des Glaubens, das Gläubigwerden gemeint sein könnte, hingegen *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*, „den Glauben bei euch“, nur den gegenwärtigen Glaubensstand der Leser bezeichnen kann. Das zweite Objekt, *τὴν ἀγάπην*, fehlt in etlichen Handschriften, und manche Ausleger, wie z. B. Ewald, geben sich alle Mühe, der Verbindung der Worte *τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* mit *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν*, also dem Ausdruck „euer Glaube an den HErrn JEsum und gegen alle Heiligen“, einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Der Kontext fordert die Lesart *τὴν ἀγάπην*, die auch sattsam beglaubigt ist und durch die Parallelen 1 Theff. 1, 3; 2 Theff. 1, 3; Kol. 1, 4; Philem. 5 unterstützt wird. Es ist noch zu beachten, daß die Näherbestimmung *ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* ohne Artikel, die andere *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* mittelst des Artikels, *τήν*, an das zugehörige Substantiv angeschlossen ist. Der Glaube an den HErrn JEsum, fides in Jesu reposita, ist als e i n Begriff gefaßt, dagegen die Liebe, die Bruderliebe erst für sich, und dann als eine sich auf alle Heiligen erstreckende gedacht. Der Apostel hatte also während seiner römischen Gefangenschaft und wohl zum öfteren, jedenfalls durch reisende Christen aus Asien, von dem Glauben an den HErrn JEsum, der sich bei den Ephesern vorfand, durch welchen sie an den vorher erwähnten himmlischen Gütern Anteil hatten, von ihrem gegenwärtigen Glaubens-

stand, und wie sich ihr Glaube in der Bruderliebe, in der Liebe zu allen Heiligen ohne Unterschied, Judenchristen und Heidenchristen (Soden), kräftig erwies, Kunde erhalten, und dies veranlaßt ihn, nicht nachzulassen, ihretwegen Gott zu danken, wie er das schon vordem zu tun pflegte. Man darf nicht übersehen, daß er sich hier so ausdrückt: *οὐ παύομαι εὐχαριστῶν*, während er sonst immer, wie in den oben zitierten Stellen, kurzweg schreibt *εὐχαριστῶ* oder *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ*. Ich höre nicht auf, für euch zu danken, „indem ich euer Erwähnung tue bei meinen Gebeten", *μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*. Da *μνείαν ποιεῖσθαι* sonst immer, wie Röm. 1, 9; 1 Thess. 1, 2; Philem. 4, mit einem Genitiv der Person, *ὑμῶν*, resp. *σου*, verbunden erscheint und ohne einen solchen keinen rechten Sinn gibt, so behalten wir auch an unserer Stelle *ὑμῶν* bei, obgleich es manche gewichtige Zeugen gegen sich hat. Sollte es ja hier unecht sein, so müßte man das vorhergehende *ὑπὲρ ὑμῶν* auch mit auf *μνείαν ποιούμενος* beziehen. Die folgenden Worte, *ἵνα ὁ θεός . . . δώῃ ὑμῖν* etc., zeigen, daß ein fürbittendes Gedenken gemeint ist. Was Paulus über das erfreuliche Gedeihen der geliebten ephesinischen Gemeinde erfahren, gibt ihm Freudigkeit, fernerhin derselben alles Gute von Gott zu erbitten. Und diese seine Fürbitte bildet nun den Hauptinhalt des neuen Abschnitts.

Der Ausdruck *μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα* etc., wie der ähnliche: *μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου . . . ὅπως* etc., Philem. 4. 6, besagt wesentlich dasselbe, wie *ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἴπως* etc., Röm. 1, 10 oder *προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα* etc., Kol. 1, 9, und das *ἵνα* mit seinem Gefolge, V. 17, gibt nicht sowohl die Absicht oder Tendenz, als vielmehr den Inhalt der Fürbitte an. There is an abundance of examples to show that in this and similar cases *ἵνα* has almost, or rather entirely, lost its final sense. Abbott. Vgl. nur Mark. 6, 25: *Θέλω, ἵνα μοι δῷς;* Mark. 9, 30: *οὐκ ἤθελεν, ἵνα τις γνῷ;* Mark. 10, 37: *δὸς ἡμῖν, ἵνα*. Den Gott, dem er fürbittend sich zuwendet, nennt der Apostel recht feierlich *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πατὴρ τῆς δόξης*. Vorher, V. 3, hatte er geschrieben: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Hier an unserer Stelle hat er den Ausdruck geteilt und den Genitiv *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* allein zu *ὁ θεός* bezogen, um bei *πατήρ* für eine zweite Näherbestimmung, nämlich *τῆς δόξης*, Platz zu behalten. Der Gott, den er anruft und die Chri=

sten anrufen und anbeten, heißt, ist der Gott JEsu Christi, der Gott, welcher zu JEsu Christo in einem einzigartigen Verhältnis steht, nämlich dem der Vaterschaft, und weil JEsus Christus unser HErr und Heiland ist, so ist der Gott JEsu Christi durch Christum auch unser Gott und unser Vater. Von dem Gott unsers HErrn JEsu Christi können und sollen wir alles, was zu unserm Heile nötig und dienlich ist, getrost erwarten und erbitten. Und dieser Gott ist der Vater der Herrlichkeit, das heißt, welchem die Herrlichkeit eigen ist. Vgl. Act. 7, 2: *ὁ θεὸς τῆς δόξης;* 1 Kor. 2, 8: *τὸν κύριον τῆς δόξης.* Die *δόξα* Gottes ist hier nicht splendidissima conditio, excellentissimus status, die selige, herrliche Daseinsweise, in der Gott sich befindet und welcher auch wir dereinst teilhaftig werden sollen, sondern im allgemeinen, wie כְּבוֹד יְהוָה, magnificentia, excellentia, perfectio, majestas divina (Grimm), „alles das, was Gott Ausgezeichnetes ist" (Cremer), „der Schwergehalt des ganzen Gott eigenen Wesens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften nach ihrer in sich ungeteilten Offenbarungsfülle" (Umbreit). Auch diese Benennung Gottes steht in Beziehung zu dem, was Paulus seinen christlichen Lesern von ihm erbittet. Er bittet, daß Gott denselben geben möge oder möchte den Geist der Weisheit und der Offenbarung, in seiner selbst Erkenntnis, *ἵνα ὁ θεός ... δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ.* Es ist für den Sinn ganz irrelevant, ob man *δώῃ*, den Konjunktiv, oder *δῴη*, den Optativ, liest. Der Geist Gottes ist hier, wie öfter, z. B. Jes. 11, 2, nach seinen Gaben und Wirkungen benannt. Mit *σοφία* und *ἀποκάλυψις* sind nicht außerordentliche *χαρίσματα* gemeint, wie etwa die Offenbarung, die der Geist Gottes den Aposteln oder den neutestamentlichen Propheten erteilte, sondern Gaben des Geistes, die allen Christen gemein sind. Der Geist der Weisheit und der Offenbarung lehrt die Christen die himmlischen, göttlichen Dinge verstehen und enthüllt ihnen das, was ihnen sonst verborgen bleiben würde. Die Christen haben in und mit dem Glauben schon den Heiligen Geist empfangen, sie sind mit dem Heiligen Geist versiegelt. Die Bitte St. Pauli geht auf Mehrung des Geistes und seiner Gaben. „Die Form, in welcher diese *σοφία* und *ἀποκάλυψις* sich verwirklicht (*ἐν*), ist *ἐπίγνωσις θεοῦ.*" Haupt. Dieser letztere Begriff ist allgemein und schließt die im folgenden erwähnten Objekte der Erkenntnis in sich. Gott recht erkennen heißt die Wohltaten Gottes erkennen. „Alle Erkenntnis des göttlichen Heilsrates, der Heilsgüter, der Heilsabsichten ist schließlich eine immer genauere und schärfere Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) des Gottes, von dem das alles

nicht nur ausgeht, sondern dessen Wesen eben an diesem seinem Tun erkennbar wird." Haupt.

Von *ἵνα ὁ θεός . . . δώῃ ὑμῖν* hängt offenbar auch noch der folgende Akkusativ ab: *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*. V. 18. Gott möge euch geben die Augen des Herzens als erleuchtete oder, wie wir nach deutscher Weise sagen, erleuchtete Augen des Herzens. *Καρδία* ist nach biblischer Anschauung Zentralsitz und Zentralorgan des Personlebens, nicht nur des Fühlens und Empfindens, sondern auch des Denkens und Wollens und kommt hier nach der erkennenden Seite in Betracht. Gott soll durch seinen Geist das innere Auge der Leser erleuchten, und zwar in der Richtung, daß sie wissen und verstehen, welches die Hoffnung seiner Berufung ist, *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς, τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*. Der Apostel weist seine christlichen Leser auf ihre Berufung oder Bekehrung zurück, in welcher sich ihre ewige Erwählung verwirklichte. Schon damals, als Gott sie aus der Welt herausrief, herausnahm, zu sich rief und zog und zu seinen Kindern machte, hat er die Hoffnung in ihnen erweckt. Vorher hatte er von ihrem Glauben und ihrer Liebe gesagt. Diese drei, welche Paulus auch in andern Briefen miteinander verbindet, z. B. 1 Thess. 3, 3; 1 Kor. 13, 13; Kol. 1, 4. 5, Glaube, Liebe, Hoffnung, machen den gegenwärtigen Christenstand aus. Je mehr der Glaube erstarkt und in der Liebe seine Kraft entfaltet, desto brünstiger wird auch die Hoffnung der Christen. Je näher das Ende des Glaubens, der Seelen Seligkeit, heranrückt, desto deutlicher tritt den Christen auch dieses Ziel vor das innere Auge und sie wachsen in der Hoffnung und in der Erkenntnis ihrer Hoffnung und des Gegenstandes ihrer Hoffnung. Das Hoffnungsgut benennt der folgende Satzteil, welcher den vorhergehenden ergänzt und näher erklärt: *καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις*, „und welches der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen". „Welch eine volle, grandiose, die Gewichtigkeit der Sache gleichsam abbildende Häufung!" Meyer. Die Hoffnung der Christen geht auf das Erbe, welches Gott seinen Kindern dereinst einhändigen wird. Dieses Erbe ist, wie schon zu V. 14 bemerkt, die Heilsvollendung, die himmlische Freude, Wonne und Seligkeit oder die zukünftige Herrlichkeit, Anteil an Gottes Seligkeit und Herrlichkeit, Herrlichkeit, *δόξα* hier im Sinn von conditio splendidissima, status gloriosus. Und so ist es ein über alle Maßen großes, schönes, herrliches Erbe, welches die Kinder Gottes zu erwarten haben. Ja, es spiegelt sich darin die majestas divina,

die Glorie des Vaters der Herrlichkeit. Dieses Erbe hat seine Stätte unter den Heiligen, ἐν τοῖς ἁγίοις, in der Gemeinde der dann vollendeten Heiligen und Gerechten, sonst nirgends. Ähnlich lesen wir Act. 20, 32: *καὶ δοῦναι ὑμῖν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν;* Act. 26, 18: *τοῦ λαβεῖν αὐτούς ... κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ;* Kol. 1, 12: *εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί.* Es ist ein reines, unbeflecktes, unverwelkliches Erbe, das uns behalten ist im Himmel, 1 Petr. 1, 4; und so werden nur die, welche hienieden durch den Heiligen Geist geheiligt sind, dereinst verherrlicht und verklärt werden und das Licht sehen in seinem Licht. Solange die Christen noch auf Erden wandeln, werden ihre Augen, Sinne und Gedanken noch leicht von den Dingen und Gütern dieser sichtbaren Welt gefesselt und von den Gütern der zukünftigen Welt abgezogen; und darum bittet der Apostel für sie, und wir sollen mit ihm ohne Unterlaß flehen und beten, daß Gott durch seinen Geist uns erleuchte, daß wir den Reichtum der Herrlichkeit des Erbteils der Heiligen im Licht, wie dasselbe uns im Wort vorgehalten wird, immer besser erkennen, daß unser inneres Auge sich immer mehr an den Glanz der Ewigkeit, der verheißenen himmlischen Herrlichkeit gewöhne.

Die christlichen Leser sollen ferner recht verstehen lernen, das erbittet ihnen der Apostel, „welches die überschwengliche Größe seiner Macht sei an uns, die wir glauben nach der Wirkung der Kraft seiner Stärke", *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.* V. 19. Eine Anzahl Ausleger, z. B. Meyer, Schmidt, Haupt, Soden, Abbot, bezieht diese Worte ebenso wie die vorhergehenden auf die Zukunft und deutet sie auf die Machtentfaltung Gottes bei der Parusie des HErrn, welche den Christen zu der verheißenen Herrlichkeit verhelfen werde. Die Näherbestimmung *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* etc. und was darauf folgt V. 20 2c., verbindet man dann mit dem Fragesatz *τίς ἐστιν* V. 18 2c. oder speziell mit dem dritten Glied desselben V. 19a, in dem Sinn, daß die Größe der Macht, welche Gott an den Gläubigen bewährt, indem er ihnen die eben beschriebene Herrlichkeit gibt, sich an der Macht bemesse, welche er an Christo bewährt habe. Die *δόξα* Christi werde auch die Christen zu der ihnen verheißenen *δόξα* bringen. Aber die vorliegende Aussage weist mit keinem Wort auf das Ende der Dinge hin, und im folgenden wird der gegenwärtige status quo, die Machtstellung, die Christus jetzt schon einnimmt, beschrieben. So nehmen wir mit Braune, Hof-

mann, Wohlenberg und fast sämtlichen älteren Auslegern an, daß der Apostel V. 19 seinen Blick von der Zukunft auf die Gegenwart des Christen zurücklenkt und der Machterweisung Gottes an den Gläubigen hier in dieser Zeit gedenkt, indem wir *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* etc. mit *ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας* verbinden. Daß wir glauben, jetzt im Glauben stehen, geschieht vermöge der Wirkung der Kraft seiner Stärke, *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Ἰσχύς* ist das Vermögen, die Stärke Gottes, vis et virtus Dei; *κράτος* die Äußerung dieses Vermögens, die Kraft Gottes, welche sich an den betreffenden Objekten wirksam erweist. Derselbe Gedanke findet sich Kol. 2, 12, wo der Glaube die Wirkung Gottes genannt wird, *διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ.* Und die Christen sollen nun recht ermessen und erwägen, wie überschwenglich groß die Macht und Kraft Gottes ist, die sie an sich erfahren haben und fort und fort erfahren. Der Apostel macht hier nur den Glauben namhaft und bezeichnet den Christenstand als Glaubensstand. Der Glaube ist es ja, was uns zu Christen macht. Durch den Glauben an unsern HErrn JEsum Christum sind wir Kinder Gottes geworden und Erben des ewigen Lebens. Der Glaube verhilft uns zu der zukünftigen Herrlichkeit, von welcher vorher die Rede war. Aus dem Glauben folgt dann Liebe und Hoffnung. Und nun kehrt der Apostel nachdrücklich hervor, daß unser Glaubensstand nach Anfang, Fortgang und Ende, denn so ist das *ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας* gemeint, auf der Macht und Kraft Gottes beruht. Er häuft die Ausdrücke, welche die Kraft Gottes bezeichnen. Er will uns damit zu Gemüte führen, daß wir unsern Glauben der Kraft und Stärke Gottes, welche stärker ist als alles, der Allgewalt Gottes, welche, wie Hofmann richtig erklärt, über alles Widerstrebende Herr wird, verdanken. Alles, was in uns ist, widerstrebt dem Glauben, Christo, dem Evangelium von Christo. Der Glaube geht stracks wider die Natur des Menschen. Der Mensch widerstrebt Gott und seinem Christus mit allen Fasern seines Herzens, aus allen seinen Kräften. Das ist die allerintensivste Kraftäußerung des natürlichen Menschen, der Haß, die Feindschaft, der Widerspruch wider Christum. Und nun verherrlicht Gott, der Vater der Herrlichkeit, seine allmächtige Kraft eben damit an dem Menschen, daß er dieses Widerstreben überwindet, den Menschen dem Evangelium gehorsam macht, die Christusfeindschaft in Christusfreundschaft verwandelt und dann auch noch in den Christen das widerstrebende Fleisch niederhält und gleichsam unter fortgesetztem Protest des Fleisches den Glauben erhält. Wirkung und

Erhaltung des Glaubens ist der größte Triumph der göttlichen Allmacht. Wir erinnern zugleich an das, was wir oben zu V. 13 von der bewahrenden Macht des Heiligen Geistes bemerkten. Von dieser heilbringenden Machtwirkung Gottes ist aller Druck und Zwang ausgeschlossen. Das Evangelium ist ja nicht nur das Objekt, sondern auch das Mittel des Glaubens. Der Glaube kommt aus der Predigt, worauf auch V. 13 hingewiesen war. Durch die Predigt des Evangeliums, durch die Predigt von Christo, dem Erlöser und Heiland der sündigen Menschen, wirkt die Allgewalt Gottes auf den Menschen ein, auf Herz und Willen des Menschen, gewinnt sie die Zustimmung des Menschen und macht aus Widerwilligen Willige. Der Glaube ist eitel Willigkeit, aber eben eine von dem allmächtigen Gott durch das Wort der Wahrheit geschaffene Willigkeit. Und je gründlicher und tiefer wir Christen nun uns selbst, unsere eigene Art, unser angeborenes Verderben erkennen, desto besser lernen wir die überschwengliche, überwältigende Größe der Macht und Kraft Gottes verstehen und würdigen, welche uns zum seligmachenden Glauben gebracht hat und im Glauben erhält.

Der Apostel legt in seiner Fürbitte, V. 15 ff., aus welcher wir Christen abnehmen sollen, wessen wir noch bedürfen, was wir selbst uns von Gott erbitten sollen, allen Nachdruck auf die fortschreitende Erkenntnis. Das ist aber, worauf wir schon bei V. 8 hingewiesen haben, kein bloß theoretisches Erkennen, sondern ein motus spiritualis, heilsame, lebendige, wirksame Erkenntnis. In dem Maß, als wir in der Erkenntnis wachsen, als der Geist der Weisheit und Offenbarung unser inneres Auge erleuchtet und uns die Herrlichkeit des himmlischen Erbes und die gegenwärtige Machtwirkung Gottes an uns, die wir glauben, enthüllt, in dem Maß gewinnt die Kraft Gottes in uns Raum, erstarken wir im Glauben und dann auch in der Hoffnung und werden immer himmlischer gesinnt und geartet.

Die Worte, welche sich unmittelbar an die Näherbestimmung *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* etc. anschließen, *ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, V. 20a, übersetzen die meisten Ausleger: „welche er gewirkt hat an Christo, indem er ihn auferweckte von den Toten" und deuten ihren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dahin, daß Gott zufolge eben der Machtwirkung, die er an Christo, in und mit dessen Auferweckung von den Toten erwiesen, in uns den Glauben wirke oder, je nachdem sie konstruieren, dereinst, bei der Heilsvollendung an den Gläubigen seine Macht erzeigen werde. Dieser Fassung steht der Sprachgebrauch entgegen. Hofmann betont

mit Recht, daß ἐνεργεῖν ἔν τινι immer nur bedeute, in einem etwas wirken, und nie, an einem etwas wirken. Das beweisen die folgenden von ihm zitierten Schriftstellen: 2, 20; 3, 20; Gal. 3, 5; Phil. 2, 13; Matth. 14, 2; 1 Theß. 2, 13; 2 Kor. 4, 12; Kol. 1, 29. Die Auferweckung Christi war aber keine innerliche Wirkung Gottes in Christo. Hofmann bemerkt ferner ganz richtig: „Wo sich ein solches κατ' ἐνέργειαν wie hier an ein Verbum anschließt, ist das mit dem Verbum Ausgedrückte immer etwas, das im unmittelbaren Gefolge der Wirksamkeit, von welcher die Rede ist, eintritt oder statthat." So z. B. 3, 7; 4, 16; Phil. 3, 21; 2 Theß. 2, 9. „In solchem Zusammenhang steht aber, daß wir glauben, mit der Machtwirksamkeit, die Gott geübt hat, um Christum aus dem Tode wiederzuerwecken, offenbar nicht." Unser Glaubensstand ist nicht die unmittelbare Wirkung der Auferstehung Christi. Noch weniger ist dies unsere zukünftige Verherrlichung. „Unter diesen Umständen wird es berechtigt sein, daran zu erinnern, daß ἐν Χριστῷ oder ἐν τῷ Χριστῷ . . . bisher immer zur Bezeichnung der Mittlerschaft Christi gedient hat, welche bei allem vorzeitlichen und geschichtlichen Tun Gottes immer aufs neue betont war, und hiernach eine in Christo vermittelte Machtwirksamkeit Gottes zu verstehen, auf welche, daß wir glauben, zurückgeführt wird." Hofmann. Wir übersetzen daher: „welche er gewirkt hat durch Christum". Der Apostel hätte auch schreiben können ἣν ἐνεργεῖ ἐν τῷ Χριστῷ. Es handelt sich hier ja um eine anhaltende Wirkung der Kraft Gottes, indem es heißt ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν etc. Indem er den Aorist ἐνήργησεν oder, nach einer weniger beglaubigten Lesart, das Perfekt ἐνήργηκεν für das Präsens einsetzt, faßt er den Eintritt des Glaubensstandes oder den bisherigen Bestand unsers Glaubens ins Auge. Die bisherige Erfahrung des Christen läßt ihn dessen gewärtig sein, daß Gott auch weiter seine Macht an ihm erweisen werde. Durch Christum ist diese Machtwirkung Gottes vermittelt, aber freilich durch den erhöhten Christus. Darum fährt Paulus fort: „nachdem er ihn von den Toten auferweckt und hat ihn zu seiner Rechten gesetzt". So fassen wir hier das Partizipium des Aorist. Gott, die Macht Gottes wirkt und erhält den Heilsglauben durch den erhöhten Heilsmittler, der gleicher Macht und Ehre ist mit dem Vater, und dieser hinwiederum übt seine heilbringende, göttliche Machtwirksamkeit an den Herzen der Menschen aus durch seinen Geist, den Geist der Kraft und der Stärke, welcher im Worte wirksam ist, wie denn V. 14 von dem Heiligen Geist gesagt war, daß wir

durch denselben versiegelt sind, auf den Tag der Erlösung bewahrt werden. So erscheint denn unser Glaubensstand als eine Allmachtswirkung, als ein Wunderwerk des dreieinigen Gottes.

Mit den Worten *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* leitet der Apostel aber zugleich zu einem neuen Gedanken und Gedankenkreis über. Die selbständige Bedeutung des folgenden Satzes tritt bei der Lesart *καὶ ἐκάθισεν αὐτόν* noch deutlicher hervor, als wenn man das Partizipium *καὶ καθίσας αὐτόν* liest, welches vielleicht der Konformität mit dem vorgehenden Partizipium, *ἐγείρας*, seinen Ursprung verdankt. Gott hat Christum zu seiner Rechten im Himmel gesetzt. Mit *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* ist, wie mit dem *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* V. 3, selbstverständlich der Himmel Gottes gemeint. Die Rechte Gottes bezeichnet nicht nur, wie Cremer den Ausdruck einschränkt, die Teilnahme an der göttlichen Ehre und Würde, sondern auch den Anteil an der göttlichen Allmacht und Herrschaft. Das beweisen Stellen, wie Matth. 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 22, 69, wo von Christo, dem künftigen Richter der Welt, gesagt wird, daß er sitze *ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως* oder *ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ*. Eben den Christus, welcher gestorben ist, durch sein Blut die Vergebung der Sünden erworben hat, und den Gott wieder auferweckt hat von den Toten, hat Gott zu seiner Rechten im Himmel erhöht. Aus dieser Aussage und ähnlichen Schriftstellen nimmt unser lutherisches Bekenntnis mit Recht die Lehre, daß Christus durch Auferstehung und Erhöhung „in die völlige Possess und Gebrauch der göttlichen Majestät nach der angenommenen menschlichen Natur eingesetzt, welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängnis, auch im Mutterleibe gehabt“ 2c. Gott hat Christum, indem er ihn zu seiner Rechten gesetzt, erhöht *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος*, V. 21, hoch über alle Obrigkeit und Gewalt und Macht und Herrschaft. Daß diese Namen auf Engelwesen gehen, und zwar Engel des Lichts, ist jetzt fast allgemein anerkannt, und ebenso das andere, daß mit diesen synonymen Bezeichnungen nicht auf eine Rangordnung innerhalb der hierarchia coelestis, wenn eine solche auch sonst in der Schrift gelehrt wird, sondern auf die übermenschliche Kraft und Stärke der himmlischen Geister hingewiesen wird, welche als reine Geister stärker sind als Fleisch und Blut. Es wird hinzugefügt *καὶ ὑπὲρ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.* Über alles, was Namen und Geltung hat, in dieser und in der zukünftigen Welt ist Christus hoch erhaben. Wir stimmen Haupt bei, wenn er hierzu

bemerkt: „Offenbar will Paulus nicht sagen, daß in Zukunft andere Geisteswesen existieren würden als jetzt, welche aber auch Christo untergeordnet seien, sondern er will sagen, daß weder in der irdischen noch in der überirdischen Welt man irgendeinen Namen auffinden könne, der Christo gleichstände. Der Ausdruck *αἰὼν μέλλων* ist nur darum für die höhere Welt gewählt, weil für uns der Eintritt in dieselbe zukünftig ist, obschon sie an sich schon jetzt existiert. Wenn im Hebräerbrief die himmlische Welt einerseits als sogar für uns schon vorhanden hingestellt wird (12, 22), und andererseits dort dieses selbe himmlische Jerusalem als die *πόλις μέλλουσα* bezeichnet wird (13, 14), ja wenn 6, 5 die Leser die Kräfte der zukünftigen Welt schon zu kosten bekommen, so ist ganz klar, daß der Verfasser unter dem *αἰὼν μέλλων* einfach die höhere Welt versteht, und wenn der Zusammenhang also in unserer Stelle auf dieselbe Verallgemeinerung des Begriffs führt, wird gegen die Annahme derselben nichts einzuwenden sein.“ Ja, nicht nur alle Namen und Gewalten der sichtbaren und unsichtbaren Welt, sondern alles, alle Dinge, alle Kreaturen hat Gott unter Christi Füße getan, V. 23, wie dies schon im 8. Psalm von des Menschen Sohn, dem Messias, bezeugt ist. Die Überordnung schließt Herrschaft, die Unterordnung Untertansein in sich.

Nun aber liegt in dem Abschnitt V. 20—23 aller Nachdruck auf dem letzten Satz V. 22b. 23. Indem der Apostel mit dem betont vorangestellten *καὶ αὐτόν* auf den erhöhten Christus zurückweist, wie er ihn soeben geschildert hat, macht er geltend: *καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ.* Das will sagen: und eben ihn, den Christus, der alles unter sich hat, den hat Gott, und zwar in dieser seiner Eigenschaft, als Haupt über alles, gegeben, zum Geschenk gemacht der Gemeinde, die da ist sein Leib. Die gläubigen Christen, zu denen und von denen Paulus bisher im ersten Kapitel des Briefs geredet hat, werden jetzt ausdrücklich unter den Kollektivnamen *ἐκκλησία* zusammengefaßt. Die *ἐκκλησία* ist die Versammlung, die Gemeinschaft der Gläubigen, aller auserwählten Kinder Gottes auf Erden. Dieser Name dient schon in früheren paulinischen Briefen nicht nur zur Bezeichnung der Einzelgemeinde, sondern auch hin und wieder zur Bezeichnung der Gesamtgemeinde. So z. B. Gal. 1, 13; 1 Kor. 12, 28; 15, 9. Ebenso Act. 20, 28; Matth. 16, 18. Wir haben bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, daß z. B. im Korintherbrief, wie im Römerbrief, Kap. 15, die Idee einer aus Juden- und Heidenchristen zusammen-

gesetzten einheitlichen und einmütigen Gottesgemeinde zum Ausdruck kommt. In unserm Brief ist der Begriff der Gesamtkirche der vorherrschende. Dieser seiner Kirche hat Gott Christum, das Haupt über alles, gegeben, geschenkt, als ihr Haupt, so daß er das Haupt der Kirche, die Kirche der Leib Christi ist. Christus ist Haupt im Sinn von Oberhaupt, Regent über alles, über alle Gewalten im Himmel und auf Erden, über alle Dinge, alle Kreaturen. Als solches heißt er auch Kol. 2, 10 *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.* Im eigentlichen Sinn, als Haupt, das einen Leib hat, heißt und ist Christus nur Haupt seiner Gemeinde. Nicht die gesamte Schöpfung, nur die Kirche, die Gesamtheit der gläubigen, auserwählten Kinder Gottes heißt und ist der Leib Christi. Das ist die einzigartige Prärogative der Kirche Christi, daß sie Christi Leib ist und Christum, den erhöhten Gottmenschen, zu ihrem Haupte hat, natürlich Leib und Haupt nicht im physischen, sondern im geistlichen Sinn. So lesen wir auch im Kolosserbrief 1, 18, daß der Christus, durch welchen alles geschaffen ist, in welchem alles besteht, *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.* Christus ist *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς* etc. als Oberhaupt, dagegen *κεφαλή* im Sinn von *κεφαλὴ σώματος* ausschließlich in Beziehung zur *ἐκκλησία.* Das Bild vom Haupt und Leib wird im Verlauf des Briefs noch weiter ausgeführt. Hier halten wir zunächst den allgemeinen Gedanken fest, daß die Gemeinde der Gläubigen mit dem erhöhten Christus so eng und innig verbunden und verwachsen ist, wie der Leib und die Glieder des Leibes mit dem Haupt.

Die Ehre und Würde der Gemeinde hervorzuheben, dazu dient auch noch der appositionelle Zusatz *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Die Kirche wird das Pleroma Christi genannt. Daß mit *τοῦ . . . πληρουμένου,* mit dem, der alles in allem erfüllt, Christus gemeint ist, zeigt deutlich der Zusammenhang und ist fast allgemein anerkannt. Aber was *πλήρωμα* in dieser Verbindung bedeute, ist unter den Auslegern eine strittige Frage. Man hat *πλήρωμα* im Sinn von *πλῆθος* gefaßt, copia, coetus numerosus, als societas subditorum Christi. So z. B. Staar, Morus, Koppe, Rosenmüller. Wir haben oben bemerkt, daß Kol. 1, 19 *πᾶν τὸ πλήρωμα* dem Kontext gemäß nichts anderes sein könne als die Vollzahl der Auserwählten. Hingegen in unserer Stelle steht dieser Auffassung die Genitivverbindung im Wege. Es hätte keinen Sinn und Zweck, wenn so nachdrücklich hervorgekehrt würde, daß der numerus electorum Christo, dem, der alles in allem erfüllt, zugehöre.

Die Zugehörigkeit der Kirche zu Christo war ja auch schon mit *τὸ σῶμα αὐτοῦ* zur Aussage gekommen. Eine ziemliche Anzahl älterer und neuerer Ausleger, wie z. B. Chrysostomus, Theophylakt, Luther, Beyer, Calov, Estius, Hofmann, Wohlenberg, Abbot, Ewald, nimmt *πλήρωμα* wie Matth. 9, 16; Mark. 2, 21; Eph. 1, 10 in der Bedeutung complementum oder supplementum und findet an unserm Ort den Gedanken ausgedrückt, daß die Gemeinde Christum ergänze oder voll, vollständig mache; Christus als Haupt der Gemeinde sei nicht vollständig ohne die Gemeinde, seinen Leib; Christus, das Haupt, bedürfe der Gemeinde, seines Leibes; Christo fehle etwas Wesentliches, wenn er nicht wie das Haupt seinen Leib an sich hätte. Luther in seiner Glosse: „Also ist auch seine gemeine Christenheit seine Fülle, daß sie samt ihm sein ganzer Leib und völliger Haufe ist.“ Calov: Tanto in pretio Christus suam habet ecclesiam, tam tenere amat, ut se quodammodo imperfectum et mancum reputet, nisi nobis conjungatur, et nos ipsi tanquam corpus capiti uniamur, ceu *πλήρωμα* ejus. Aber es ist doch, wie auch Meyer und Schmidt betonen, allzu selbstverständlich und bedurfte gar nicht der Erwähnung, daß Haupt und Leib Korrelatbegriffe sind, daß Christus als das Haupt der Gemeinde nicht ohne diesen seinen Leib ist. Am verbreitetsten ist die Erklärung von *τὸ πλήρωμα τοῦ* etc. als dem Erfüllten Christi oder dem von Christo Erfüllten. Meyer und Schmidt illustrieren diese Meinung mit folgenden Worten: „Die Gemeinde ist nämlich das Erfüllte Christi, das heißt, dasjenige, was von ihm erfüllt ist, sofern nämlich Christus durch den Heiligen Geist in den Christen wohnt und waltet, die ganze Christenheit mit seinen Gaben und Lebenskräften durchdringt und alles christliche Leben wirkt.“ „Seine durch den Geist vermittelte Gegenwart und Wirksamkeit erfüllt die Christenheit.“ Man beruft sich auf Kol. 2, 10: *καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.* Das ist allerdings ein ansprechender und biblischer Gedanke, der auch in den Zusammenhang paßt. Christus, der alles in allem erfüllt, erfüllt in ganz besonderer, einzigartiger Weise, mit seiner Gnadengegenwart die Gemeinde, seinen Leib. Es erheben sich indes begründete Bedenken gegen diese passivische Bedeutung von *πλήρωμα.* In der gesamten Gräzität bedeutet *πλήρωμα* durchweg id, quod rem implet, quo aliquid impletur, und nicht id, quod impletur, bezeichnet durchweg den Inhalt, die Fülle eines Gefäßes, resp. das, was den Inhalt voll macht, den letzten Rest des Inhalts, und nicht das angefüllte Gefäß. Nur ganz vereinzelte Beispiele lassen sich für *πλήρωμα* im Sinn von impletum

anführen. Nicht nur Schiffsladungen, Schiffsmannschaften, sondern an zwei Stellen in Lucian, Ver. Hist. 2, 37. 38, werden auch die beladenen, belasteten Schiffe selbst πληρώματα genannt. Bei den Gnostikern findet sich der Gegensatz von τὸ πλήρωμα, das Erfüllte, das ist die übersinnliche Welt, und τὸ κένωμα, das Leere, das ist die sinnliche Welt. Doch da wird eben πλήρωμα, πληρώματα absolut gebraucht. Hier in unserer Stelle handelt es sich um die Verbindung von πλήρωμα mit einem Genitiv. Und es gibt nur ein einziges Beispiel, in welchem τὸ πλήρωμα in solcher Verbindung den Sinn von „erfüllt" zu haben scheint, das ist ein Satz Philos in seiner Schrift de praem: et poen., p. 920, wo von der Seele gesagt wird γενομένη δὲ πλήρωμα ἀρετῶν. Da würde jedoch auch die Bedeutung Vollmaß für πλήρωμα passen, die Seele wird ein Vollmaß, gleichsam ein Ausbund von Tugenden. Wir gelangen wesentlich zu demselben Resultat, wie die zuletzt erwähnten Ausleger, indem wir πλήρωμα an unserm Ort mit Haupt in der gesicherten Bedeutung Vollmaß, Vollsumme nehmen, freilich nicht so, wie Haupt will, „daß die Gemeinde die Vollsumme dessen ist, was in Christo vorhanden", also auch des Wesens Christi. Der Apostel bezeugt zwar Kol. 2, 9, daß in Christo πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, will sagen die ganze Fülle des göttlichen Wesens leibhaftig wohnt. Aber von den Christen kann doch nicht gleichermaßen, wie von Christo, gesagt werden, daß sie des ganzen Wesens Christi oder Gottes teilhaftig sind. Wir fassen daher den Ausdruck in unserer Stelle so, wie Eph. 3, 19 und 4, 13. In der ersteren Stelle erbittet Paulus den christlichen Lesern, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, daß sie erfüllt werden bis hin zu aller Fülle Gottes, das ist, wie Cremer richtig erklärt, die nach Gott benannte, weil von ihm stammende Fülle, das Vollmaß seiner Gnaden und Gaben. In der letzteren Stelle heißt es: εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, wozu Abbot richtig bemerkt: the maturity is that to which belongs the full possession of the gifts of Christ. Und so verstehen wir hier, 1, 23, unter τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου das Vollmaß der Gaben, Kräfte, Tugenden Christi. Christus, der erhöhte Gottmensch, ist es, welcher alles in allem erfüllt. Das Medium πληροῦσθαι ist hier, wie öfter in der Profangräzität, gleichbedeutend mit dem Aktivum πληροῦν. Das τὰ πάντα ἐν πᾶσι nimmt man am einfachsten als ein verstärktes τὰ πάντα, ebenso wie 1 Kor. 15, 28. Christus, der da ist über alles, ist auch in allem und durch alles, erfüllt und durchdringt das ganze Weltall. Da im Zusammenhang von dem

Christus geredet wird, welcher gestorben und auferstanden ist, so finden die lutherischen Dogmatiker hier mit Recht auch die Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi gelehrt. Diese göttliche Allgegenwart, die auch dem Menschen Christus eignet, ist keine ruhende, nuda adessentia, sondern ein kräftiges, energisches Innewalten innerhalb der geschaffenen Welt, vermöge dessen Christus allen Dingen Leben und Odem gibt, es besteht alles in ihm. Kol. 1, 17. Die Stellung Christi zu seiner Kirche schließt aber weit mehr in sich als diese Beziehung Christi zur Welt. Die Gemeinde Christi untersteht nicht nur der welterhaltenden Wirksamkeit Christi, sondern in der Gemeinde stellt sich das Vollmaß aller Gaben und Kräfte Christi dar, die Fülle seiner Heilsgaben und Heiligungskräfte, seines geistlichen unvergänglichen Lebens. Von Christo, dem erhöhten Haupt, fließt ohne Unterlaß die Fülle des geistlichen, himmlischen Segens, welcher in der ersten Hälfte des Kapitels entfaltet war, auf die Gemeinde herab, die mit ihm so innig verbunden ist, wie der Leib mit dem Haupt. Der Apostel hätte sich wohl auch so ausdrücken können, daß die Gemeinde das Vollmaß Christi besitzt oder damit erfüllt ist. Es genügte aber, dieses neue Moment als lose Apposition an den Ausdruck *ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ* anzufügen. Der Vorzug der Kirche vor allen andern Kreaturen ist der nervus rei in dieser letzten Aussage des Abschnitts V. 20—23.

Man darf aber nun nicht vergessen, daß die Worte *καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ* V. 22b die Hauptaussage dieses letzten Abschnitts bilden. Gott hat eben den, welcher Haupt über alles ist, der Gemeinde zum Haupt gesetzt und gegeben. Die Gemeinde hat „einen zum Haupte bekommen, dem nie etwas in seiner Selbstbetätigung an ihr hinderlich sein kann". Hofmann. Und weil die Gemeinde Christo so nahe steht, wie V. 23 besagt, so kann sie sich dessen gewißlich zu ihm versehen, daß er auch mit aller seiner Macht für sie eintreten wird. Das ist der Zusammenhang der Gedanken. Die Gemeinde ist mit Christo so eng verknüpft, wie der Leib mit dem Haupt, sie repräsentiert das Vollmaß der Gnaden und Gaben Christi. Und so wird Christus seine Herrscherstellung, die er jetzt inne hat, sicherlich dazu ausnutzen und seine himmlischen Mächte und Herrschaften, sein Engelheer, dessen Oberhaupt er ist, aufbieten, um seine Gemeinde wider alle Gefahren, die ihr von außen drohen, wider alle feindlichen Gewalten der Erde und der Tiefe zu schützen und zu schirmen, ja wird alle Dinge, die er ja in seiner Hand hat, diesem Zwecke dienstbar machen. Die Allgewalt Christi und

Gottes ist Gewähr, wie für den Bestand des Glaubens — das war vorher ausgeführt —, so für den Bestand der Gemeinde der Gläubigen innerhalb dieser gottfeindlichen und christusfeindlichen Welt. Daß die Christen dies immer besser erkennen, das erbittet ihnen der Apostel. Und wie fruchtbar ist auch diese Erkenntnis! Wie getrost und furchtlos können da die Christen den Kampf wider alle Feinde ihres Glaubens und ihrer Seligkeit auf sich nehmen! Sie wissen, daß ihr HErr für sie streitet, der da Haupt ist über alles. „Hab' ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott, was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott'?"

Summa des Abschnitts 1, 15—23: **Der Apostel erbittet den Christen gründliche Erkenntnis der Herrlichkeit ihres künftigen Erbes, der den seligmachenden Glauben erhaltenden Kraft und Stärke Gottes und der den Bestand der Gemeinde sichernden Machtstellung des erhöhten Christus.**

Zweites Kapitel.

2, 1—10. Eine Erinnerung.

2, 1—7. Und euch, da ihr tot waret hinsichtlich eurer Übertretungen und Sünden, in welchen ihr einst wandeltet nach dem Lauf dieser Welt, nach dem Fürsten des Machtgebiets der Atmosphäre des Geistes, der jetzt wirksam ist in den Kindern des Ungehorsams, unter welchen auch wir alle einst einhergingen in den Begierden unsers Fleisches, indem wir die Willensbestrebungen des Fleisches und der Gedanken vollbrachten, und waren von Natur Kinder des Zorns, wie auch die übrigen — Gott aber, reich an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns geliebt hat, da wir noch tot waren hinsichtlich der Übertretungen, mit Christo lebendig gemacht — aus Gnaden seid ihr gerettet worden — und hat uns mitauferweckt und mitgesetzt in den Himmel durch Christum JEsum, damit er erzeige in den zukünftigen Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade in Güte über uns durch Christum JEsum.

Wir orientieren uns zuvörderst über den Grundgedanken des neuen Abschnitts und seinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Der Hauptsatz springt in die Augen: Euch, uns, da wir tot waren hinsichtlich der Sünden, hat Gott lebendig gemacht, mit Christo lebendig gemacht. Der Apostel erinnert seine christlichen Leser an ihren vorigen Zustand, da sie noch Heiden oder Juden waren, und die große Liebestat Gottes, der sie ihren Christenstand verdanken, daß Gott sie aus dem Tod in das Leben versetzt hat. Dieses Gnadenwerk Gottes beschreibt auch der Schlußteil des Abschnitts V. 8—10. Es ist gekünstelt und der Intention des Apostels zuwider, wenn man diese Ausführung, welche ein neues, selbständiges Gedankengefüge enthält, mit den letzten Versen des vorhergehenden Kapitels verbindet. Wenn auch die Ausdrücke „Gott hat uns mit Christo auferweckt und in den Himmel gesetzt" auf die Aussage 1, 20, daß Gott Christum von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt hat, Bezug nehmen, so darf man doch die Fortsetzung der Rede nicht dahin bestimmen, daß, was Gott an Christo getan, er gleicherweise an uns getan habe. Denn dort war die einzigartige Machtstellung Christi betont, während unsere Stelle von dem neuen, geistlichen, göttlichen Leben und Wesen des auferstandenen Christus sagt, an dem wir Christen auch Anteil bekommen haben. Mit dem *Καί* 2, 1 wird einfach der neue Abschnitt 2, 1—10 an die beiden vorhergehenden Gedankengruppen angereiht. Paulus hatte 1, 1—14 Gott gedankt für den reichen Segen, den wir Christen jetzt in Händen haben, dann 1, 15—23 Gott für seine Leser um Förderung der Erkenntnis gebeten, daß sie insonderheit recht erkennen, was sie an dem gegenwärtigen Christenstand haben, und hatte dabei zugleich auf den letzten Segen, auf die künftige Herrlichkeit hingewiesen. Und nun weist er seine christlichen Leser in ihre Vergangenheit zurück und läßt in den beiden Hälften des zweiten Kapitels eine doppelte Erinnerung folgen, eine Erinnerung an die große Wandlung und Veränderung, die sie erfahren haben, da sie aus Heiden oder Juden Christen wurden. Zum Beweis dafür, daß 2, 1 ein neuer Abschnitt beginnt, bemerkt Meyer noch ganz richtig: „Ferner ist 1, 23 so großartig und feierlich in Gehalt und Form, daß sich dieser Vers trefflich zu einem volltönenden Schlusse, schwerlich aber zu einer bloßen Einschaltung eignet." Die Struktur des einheitlichen Satzes V. 1—7 ist durchsichtig, und man hat nicht nötig, ein Anakoluth anzunehmen. Die ersten drei Verse sind Umschreibung des Objekts, V. 4 ff. folgen dann Subjekt und Prädikat.

Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν . . . θεὸς συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ. „Und euch, die ihr tot waret“ oder „da ihr tot waret hinsichtlich eurer Übertretungen und Sünden — hat Gott mit Christo lebendig gemacht“. So ruft der Apostel seinen Lesern zu, welche er a potiori als Heiden ansieht. Das *ὑμᾶς* V. 1 entspricht dem *καὶ ἡμεῖς πάντες* V. 3, und diese Koordination von *ὑμᾶς* und *ἡμεῖς* läßt sich ohne Zwang nicht anders erklären, als daß Paulus hier, wie 1, 11 ff.; 2, 11 ff., die beiden Bestandteile der christlichen Gemeinde, Heidenchristen und Judenchristen, im Auge hat. So beginnt die folgende Erinnerung 2, 11 ff. mit den Worten: *Διὸ μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί.* Der Apostel erinnert also zunächst die Heidenchristen daran, daß sie vordem tot waren. Die Meinung Meyers, wie auch Schmidts, Paulus nehme hier *νεκρούς* proleptisch und wolle seinen Lesern zu Gemüte führen, daß sie um ihrer Sünden willen dem ewigen Tode verfallen waren, daß ihnen aber dann durch Christum das ewige Leben geworden sei, hat keine Nachfolge gefunden. Dieselbe hat keinen Halt im Sprachgebrauch und paßt nicht in den Kontext. Offenbar bezeichnet *ὄντας νεκρούς* einen wirklich vorhandenen Todeszustand, dem die Leser jetzt entnommen sind, sowie *συνεζωοποίησε* eine tatsächliche Lebendigmachung, welche die Leser schon an sich erfahren haben, nicht die Anwartschaft auf ein künftiges Leben. Im ganzen Zusammenhang wird ein doppelter sittlicher Zustand beschrieben, der, in welchem die Heidenchristen, resp. auch Judenchristen sich befanden, da sie noch Heiden oder Juden waren, und der, in welchen sie versetzt wurden, da sie Christen wurden. Und so verstehen fast sämtliche ältere und neuere Ausleger mit Recht *νεκρός* vom sittlichen, geistlichen Tode, ebenso wie 5, 4; Joh. 5, 25; Röm. 6, 13; Apoc. 3, 1. Die Leser waren ehedem, da sie noch Heiden waren, dem Leben entfremdet, das aus Gott ist und auf Gott gerichtet ist, 4, 18, ganz und gar für Gott und das Gute erstorben. Grimm erklärt richtig: *νεκρός* tropice expers vitae Dei sibi consciae Deoque dicatae. Auch bei dieser richtigen Erklärung von *ὄντας νεκρούς* nimmt man wohl, wie z. B. auch Haupt, *τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* als Dativ des Mittels oder der Ursache, „vermöge eurer Übertretungen und Sünden“, und betrachtet den geistlichen Todeszustand als Frucht und letztes Resultat eines Wandels in Sünden. Naturgemäß aber erscheint der verderbte sittliche Zustand des Menschen als das prius, und die bösen Taten sind das posterius, welches aus ersterem resultiert. Der Apostel bezeugt V. 3, daß die Juden ebenso verderbt waren wie die Heiden, und

drückt sich da so aus, daß wir alle den Willen des Fleisches taten und von Natur, wie die übrigen, Kinder des Zorns waren. Alle Menschen, Heiden und Juden, sind von Natur und Geburt, ihrer sittlichen Beschaffenheit nach, Fleisch vom Fleisch geboren, sündig und verderbt und darum von Natur Kinder des Zorns. Das Fleisch, *σάρξ*, ist die verderbte Natur des Menschen. Mit dieser natürlichen sündigen Art und Beschaffenheit ist der natürliche sündige Zustand, das geistliche Totsein, gesetzt und gegeben. Und aus dieser bösen Art und Beschaffenheit, aus diesem sündigen Zustand folgt dann von selbst, daß der natürliche Mensch den Willen des Fleisches vollbringt und in Übertretungen und Sünden wandelt. An einer andern Stelle unsers Briefs, 4, 17 ff., führt der Apostel gleichermaßen den eiteln Wandel der Heiden auf ihren verderbten Zustand, *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*, und diesen Zustand wieder auf ihre natürliche böse Art und Beschaffenheit zurück, *διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν*. In der Parallelstelle Kol. 2, 13 lesen wir: *καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός*. Da wird also das Totsein ausdrücklich aus der Vorhaut des Fleisches, aus der verderbten Natur des Menschen hergeleitet. Dies ist das Verhältnis, in welchem die hier vorliegenden Begriffe zueinander stehen: die verderbte Natur des Menschen, die angeborene böse sittliche Beschaffenheit bringt diesen schlimmen Zustand, das geistliche Totsein mit sich, und daraus fließen eitel böse Werke. Demgemäß fassen wir mit Ewald *τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* als Dativ der Modalität oder auch als Dativ der Relation. Ihr waret tot, das schärft der Apostel seinen Lesern ein, nicht physisch, sondern moralisch, hinsichtlich eurer Übertretungen und Sünden. Er meint ein Totsein in Sünden, den Sündentod, der in lauter Übertretungen und Sünden seine Kraft erzeigt. Der Mensch, für das Gute gänzlich erstorben, tut nur Böses. Zwischen *παραπτώματα* und *ἁμαρτίαι* ist kein wesentlicher Unterschied, nur daß *παράπτωμα*, wie Cremer hervorhebt, die Sünde als Schuld, als Verfehlung, Verletzung des Rechts markiert. Will man schließlich den mit *ὄντας νεκρούς* bezeichneten sittlichen Zustand noch etwas konkreter darstellen, so kann man sagen, daß in dem natürlichen Menschen kein Fünklein rechter, heilsamer Erkenntnis Gottes sich findet, kein Fünklein Furcht vor Gott, kein Fünklein Liebe zu Gott, wie auch kein Fünklein wahrer Menschenliebe, kein Fünklein Vertrauens zu Gott, nicht die leiseste Berührung mit Gott, und infolgedes eitel Untüchtigkeit, Un-

lust zu alledem, was gut und Gott gemäß und gefällig ist, eitel Unvermögen in spiritualibus.

Alles göttlichen Lebens bar und ledig wandelten die Leser des Briefs, da sie noch Heiden waren, in ihren Übertretungen und Sünden, und zwar, wie der Apostel ihnen weiter zu bedenken gibt, „nach dem Lauf dieser Welt", *ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου.* V. 2a. Der Apostel redet sonst öfter in seinen Briefen, z. B. 1 Kor. 2, 6; 2 Kor. 4, 4; Röm. 12, 2, von dem *αἰὼν οὗτος* oder, wie z. B. 1 Tim. 6, 17; 2 Tim. 4, 10, von dem *νῦν αἰών* und meint damit, im Unterschied von *ὁ μέλλων αἰών*, den gegenwärtigen Zeitraum, der sich vom Eintritt der Sünde in die Welt bis zur Parusie des HErrn erstreckt. Dieser Begriff ist, wie Cremer richtig bemerkt, „sittlich gewertet", begreift in sich die die gegenwärtige Zeitperiode „beherrschende Art, Richtung, Lebensanschauung, Lebensweise" (Braune). Und diese Zeitrichtung ist böse. Paulus nennt diesen Äon *πονηρός.* Gal. 1, 4. An unserer Stelle findet sich der Ausdruck *ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου.* Hier liegt das sittliche Moment in *τοῦ κόσμου τούτου. Ὁ κόσμος οὗτος* oder auch schlechtweg *ὁ κόσμος* ist „die von Gott abgewandte Menschheit" (Cremer), die abgefallene Welt. Und diese gibt der ganzen Zeitperiode, die ihr eingeräumt ist, das Gepräge. Und nun erscheint der Lauf dieser Welt, wie das *κατά* anzeigt, als die bestimmende Macht für den Wandel der ehemaligen Heiden. Nicht nur durch die angeborene böse Art und Beschaffenheit und den damit gesetzten sündhaften Zustand, sondern auch durch ihre ganze Umgebung, durch die böse Welt und die böse Zeit, in der sie lebten, wurden sie in Sünden und Übertretungen eingeführt und darin festgehalten. Aber es war noch eine andere, persönliche Macht des Bösen, welche ihr Tun und Lassen beherrschte und welcher sie sich nicht erwehren konnten. Sie wandelten in Sünden *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.* V. 2b. Daß mit diesem *ἄρχων* der Fürst und Gott dieser Welt und Zeit, Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2 Kor. 4, 4, der Teufel gemeint ist, ist allgemein anerkannt. Aber die weitschichtige Benennung dieses *ἄρχων* wird verschieden gedeutet. Die meisten älteren und neueren Ausleger fassen *τῆς ἐξουσίας* als Kollektivnamen der dem Satan untergebenen bösen Gewalten und *τοῦ ἀέρος*, die Luft, als die Stätte des Dämonenreichs. Man ist freilich neuerdings von der Bezugnahme dieses Ausdrucks auf die rabbinische Tradition oder pythagoräische Weltanschauung, welche den Dämonen oder doch einem Teil

derselben die Luft als eigentliches Domizil und Werkstätte zuwies, abgekommen; aber man meint, da der Teufel und seine Engel in dieser Zeit noch auf Erden unter den Menschen ihr Werk haben, so liege die Vorstellung sehr nahe, daß die bösen Geister in der Luft, welche die Erde umgibt und von den Menschen eingeatmet wird, hausen und sich bewegen. So z. B. Haupt und Ewald. Tatsächlich aber liegt diese Vorstellung und die Benennung der bösen Geister schlechtweg als der Mächte der Luft sehr ferne, wenn man nur sagen will, daß dieselben auf die Menschen einwirken. Die Schrift setzt sonst nirgends den Teufel und sein Reich zu der Luft, zur Atmosphäre der Erde in Beziehung. Paulus gebraucht auch sonst nirgends den Singular *ἐξουσία* zur Bezeichnung der Geisterwelt, was auch Ewald anerkennt, indem er „Machtgebiet der Luft" übersetzt. Eine andere Schwierigkeit macht bei dieser Erklärung der Zusatz *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*. Da *τοῦ πνεύματος* unmöglich Apposition zu *τὸν ἄρχοντα* sein kann und nimmer so viel ist wie *τῶν πνευμάτων*, also nicht auf den Teufel und seine Engel gehen kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß man, wie dies zumeist geschieht, es sachlich nimmt, von einem geistigen Prinzip, das in den Menschen wirkt, und die ganze Genitivbestimmung *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος* etc. als Apposition zu *τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*. „Allein", so wendet Wohlenberg mit Recht ein, „wie kann dieses Prinzip gleich der vom Teufel beherrschten Geisterwelt sein? Und wie könnte der Teufel ein *ἄρχων* desselben heißen?" Allen diesen Schwierigkeiten gehen wir aus dem Wege, indem wir mit Hofmann, Braune, Delitzsch, Klostermann, Wohlenberg *τῆς ἐξουσίας* in der durch Luk. 23, 7 und Kol. 1, 13 gesicherten Bedeutung „Herrschaftsgebiet" oder „Machtgebiet" und *τοῦ ἀέρος* im tropischen Sinn fassen, wie auch wir öfter von einer geistigen Atmosphäre reden. Freilich erwartet man dann, daß der Apostel genau angibt, was für eine Atmosphäre er im Sinn hat; aber das tut er ja auch, indem er *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος* 2c. appositionsweise an *τοῦ ἀέρος* anfügt. Er meint die Atmosphäre des Geistes, der jetzt, in diesem Äon in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist. *Υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*, Kinder des Ungehorsams, die vom Ungehorsam her ihre Art und Beschaffenheit haben, sind insgemein die Menschen dieser Welt. Dieselben sind Gott ungehorsam, gehorchen nicht dem göttlichen Recht und Gesetz, das ihnen von Natur ins Herz und Gewissen geschrieben ist. Daß sie aber Gott zuwider handeln, geschieht nicht nur hin und wieder und geschieht nicht zufallens, sondern ist bei ihnen

Regel und Ordnung geworden; denn es ist ein böser Geist, der in ihnen lebt und sie fort und fort zum Ungehorsam anreizt, es ist ein böses Prinzip, welches in ihnen wirkt und sich bei allen ihren Entschließungen und Handlungen durchsetzt. Und dieses böse Prinzip, der Geist des Ungehorsams, liegt gleichsam in der Luft, ist die geistige Atmosphäre, in der sie leben, weben und atmen; es ist eitel Sünde, Ungehorsam, Ungerechtigkeit, was die Menschen dieser Welt geistigerweise ohne Unterlaß ein- und ausatmen. Und diese Atmosphäre ist das Machtgebiet des Fürsten dieser Welt, welcher sich zuerst wider Gott gesetzt und Sünde und Ungehorsam in die Welt gebracht hat. „So ist der Satan mit seinem Reiche scharf gezeichnet, dessen Wesen Miasmen von verderblicher Macht weithin verbreitet, denen sich die gerade Lebenden kaum entziehen oder ihrer erwehren können, Miasmen von höllischer Stickluft (in französischer Revolution) bis zum feinsten Äther in klassischer, schöner Literatur." Braune. Und so steht also jeder natürliche, unbekehrte Mensch unter dem Einfluß und Regiment Satans und ist durch Satans Machtwirkung, durch des Teufels List und Klugheit, die ihm zum Lebensprinzip geworden, gehalten und gebunden, mit all seinem Tun und Lassen sich Gott zu widersetzen.

In demselben sittlichen Verderben, wie die ehemaligen Heiden, befanden sich die ehemaligen Juden: *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν*, V. 3a, das will sagen: unter welchen auch wir Judenchristen alle einst, da wir noch Juden waren, einhergingen in den Begierden unsers Fleisches. Mit *ἐν οἷς* ist nicht nur gesagt, daß die Juden mitten unter den Heiden lebten, sondern daß sie mit ihnen, den Kindern des Ungehorsams, zu einer Kategorie gehörten, also auch Gott ungehorsam waren. Wie die Heiden dem Naturgesetz, so handelten die Juden dem geoffenbarten Gesetz zuwider. Der Apostel beschließt hier, wie Röm. 1. 2, Heiden und Juden unter die Sünde, unter den Ungehorsam, nur daß er dort die *ἀπείθεια* nach ihren einzelnen Äußerungen und Erscheinungen eingehend beschreibt, an unserer Stelle, Eph. 2, 1—3, nach ihren Hauptzügen kurz skizziert und auf ihre Quelle, das erbsündliche Verderben, zurückführt. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Paulus hier von den gläubigen, frommen Israeliten des Alten Bundes absieht, die indessen auch von Haus aus böse und nur durch Gottes Macht und Gnade dem Sündenverderben entnommen waren. Den Wandel in Sünden und Übertretungen charakterisiert er jetzt als einen Wandel in den Begierden des Fleisches. Was von den Juden, gilt

selbstverständlich auch von den Heiden und umgekehrt, gilt von allen Menschen. Das ist der allgemein menschliche Lauf: alle Menschen bringen eine sittlich verderbte Natur, die *σάρξ*, mit zur Welt und leben und bewegen sich demgemäß in den Begierden des Fleisches, indem sie, wie der Apostel erklärend beifügt, die Willensbestrebungen des Fleisches und der Gedanken, *τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*, vollbringen. Die *διάνοιαι* sind eine Spezies der *σάρξ*. Bei den Begierden und Willensregungen des Fleisches denkt man zunächst an die niedern, gemeinen, sinnlichen Triebe und Lüste, Unkeuschheit, Unzucht, Unreinigkeit aller Art. Aber auch die edleren, geistigen Kräfte und Vermögen des Menschen, wie Verstand, Vernunft, *διάνοια*, sind verderbt. Aus der angeborenen Natur steigen nur unheilige Gedanken auf und richten den Willen auf das Böse. Auch die scheinbar recht verständigen und vernünftigen Reflexionen und Erwägungen des natürlichen Menschen sind ein ungöttliches Gebilde und setzen den Willen wider Gott in Bewegung. Und so ist alles, was der natürliche Mensch tut, auch was gut und löblich scheint, Werk des Fleisches. In der dem Relativsatz nur lose angereihten Aussage *καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί* V. 3b, will sagen: und wir waren, nämlich wir Judenchristen, wie alle andern Menschen, von Natur Kinder des Zorns, gipfelt die Schilderung des allgemeinen menschlichen Verderbens. Daß *φύσει* zwischen *τέκνα* und *ὀργῆς* eingeschoben ist, deutet auf einen Gegensatz, auf zweierlei Art von Kindschaft. Von Natur waren wir, das ist die Meinung, Kinder des Zorns; jetzt freilich sind wir durch Christum Kinder anderer Art, Kinder des Wohlgefallens geworden. Dieser Gegensatz liegt dem Zusammenhang nach näher als der andere, an den z. B. Hofmann und Ewald denken, nämlich daß wir Kinder des Zorns von Natur doch zugleich hinsichtlich des ewigen Ratschlusses Gottes 1, 4 *τέκνα ἀγάπης* waren. Es ist hier also das allgemeine Axiom ausgesprochen: alle Menschen, Heiden und Juden, sind von Natur Kinder des Zorns, dem Zorne Gottes verfallen. Die angeborene Zornverfallenheit kommt deutlich zum Ausdruck. Es ist text- und kontextwidrig und ruht auf einem dogmatischen Vorurteil, wenn Meyer, Schmidt, Soden und andere dies leugnen und den Apostel sagen lassen, wir seien infolge der natürlichen Entwicklung, infolge des aus dem angeborenen Sündenprinzip sich ergebenden sündigen Verhaltens Kinder des Zorns geworden. Ewald bemerkt richtig: „*Φύσει* heißt nun einmal wenigstens in einem Zusammenhang wie hier nicht, ‚indem wir unserer Natur folgten und dadurch, daß wir dies taten‘, sondern es heißt einfach

entweder: durch Natur, oder was sich vielleicht mehr empfiehlt: Natur nach, das ist, was unser natürliches, angeborenes Wesen anlangt." „Daß φύσει nie so umschrieben werden könne, wie angegeben, läßt sich allerdings nicht sagen; vgl. Röm. 2, 14. Aber dort handelt es sich um ein Tun. Hier dagegen steht es wie Gal. 2, 15 ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι (vgl. 4, 8 und Röm. 11, 21) von einem Zustand, einem Sein. Da kann nur gemeint sein, daß die φύσις uns zu dem macht, was wir sind." Haupt hebt mit Recht hervor, φύσει besage wesentlich dasselbe, wie der Begriff σάρξ V. 2. Unsere Natur, das ist, unsere angeborene verderbte Natur, unser Fleisch hat uns zu Kindern des Zorns gemacht. Alle Menschen sind schon von Natur und Geburt, vor allem eigenen Tun und Verhalten, dem göttlichen Zorn verfallen. Paulus lehrt klar und bestimmt, wie auch sonst die Schrift, daß die Erbsünde peccatum vere damnans ist. Die Konkordienfomel (Müller, S. 576) legt die Schrift recht aus, wenn sie bekennt: quod hoc hereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum, et natura filii irae simus, ut apostolus testatur. Rom. 5, 12 sqq. Eph. 2, 3. Wenn sich auch unsere Vernunft dagegen sträubt, daß dieser Erbschaden wirklich Sünde sein, Schuld in sich schließen und Zorn nach sich ziehen soll, so folgen wir doch auch in diesem Stück einfältig der Schrift, welche den Menschen nach dem Fall als eine von Haus aus ganz verworfene, verabscheuungswürdige Kreatur, als ein Kind des Ungehorsams, des Todes, des Zorns und der Verdammnis abmalt und eben damit das Erbarmen Gottes gegen den gefallenen Menschen in desto helleres Licht stellt.

Es folgt nun mit ὁ δὲ θεός V. 4 das Subjekt in dem V. 1 begonnenen Satz. Dasselbe wird nach der weit ausgedehnten Objektsbestimmung V. 1—3 mit δέ markiert hervorgehoben und damit zugleich das, was Gott an uns getan, unserm vorigen verderbten Zustand entgegengesetzt. Nachdem in καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι, V. 5, wo das ἡμᾶς Juden- und Heidenchristen in eins zusammenschließt, das Objekt nochmals benannt und die vorhergehende Ausführung kurz zusammengefaßt ist, wird mit συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ das Prädikat eingeführt. Das ist die Hauptaussage: Gott hat uns, uns, die wir jetzt Christen sind, da wir hinsichtlich der Übertretungen tot waren, lebendig gemacht. Es ist, wie schon oben bemerkt, ganz kontextwidrig, wenn Meyer und Schmidt das συνεζωοποίησε auf die künftige Auferstehung des Fleisches deuten, die in Christi Auferweckung schon gegeben sei. Der Apostel

meint vielmehr, wie sonst allgemein anerkannt ist, ein inneres Erlebnis, das wir schon an uns erfahren haben, eine ethische, geistliche Lebendigmachung, Versetzung aus dem geistlichen Tod in ein neues, geistliches Leben. Wie der geistliche Tod in gänzlichem Mangel an Erkenntnis Gottes, Furcht, Liebe und Vertrauen, in völligem Unvermögen hinsichtlich der Dinge, die Gott und der Seelen Heil betreffen, besteht, so besteht das neue geistliche Leben, zu welchem Gott uns erweckt hat, darin, daß wir jetzt Berührung mit Gott haben, ein Organ für Gott und göttliche Dinge besitzen, daß jetzt Verstand, Herz und Wille auf Gott und das, was Gottes ist, gerichtet ist, daß wir jetzt Gott recht erkennen, ihn von Herzen fürchten, lieben und vertrauen. Es wird hier dieselbe Tat Gottes beschrieben, welche die Schrift sonst Bekehrung oder Wiedergeburt nennt. Paulus schreibt nun aber nicht einfach *ἐζωοποίησε*, sondern *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ*. Gott hat uns mit Christo lebendig gemacht. Gott hat Christum aus dem Tod lebendig gemacht. Christus ist indessen nicht in das vorige Erdenleben zurückgekehrt, sondern mit seiner Auferstehung in ein ganz neues Leben und Wesen eingetreten. Er lebt jetzt Gott. Röm. 6, 10. Er ist lebendig gemacht nach dem Geist. 1 Petr. 3, 18. Sein Leben ist jetzt durch den Geist bestimmt, nach dem Geist geartet. Christus befindet sich jetzt, nach seiner Lebendigmachung, auch nach seiner menschlichen Natur, nach seiner Leiblichkeit, die er in den Tod dahingegeben, in einem göttlichen, pneumatischen Stand, Leben und Wesen oder, was dasselbe ist, in einem verklärten Leib und Leben. Und an diesem seinem göttlichen, pneumatischen Leben haben wir, freilich zunächst noch nicht hinsichtlich unsers Leibes, sondern dem Geiste nach, hinsichtlich unserer ethischen Beschaffenheit Anteil bekommen, da Gott uns aus dem Sündentod lebendig machte. Das neue Leben der Wiedergeburt ist Leben aus Christi Leben. Wir leben jetzt Gott dem Geiste nach. Unser Denken, Dichten, Wollen ist durch den Geist Gottes bestimmt, wir wandeln im Geist. Der Apostel hätte sich, wie in der Parallelstelle Kol. 2, 13, mit der Aussage *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ* begnügen können. Er verstärkt jedoch diese Aussage, indem er hinzufügt *καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Gott hat Christum, nachdem er ihn vom Tode auferweckt, in den Himmel gesetzt. Christus führt jetzt auch als Mensch, seinem Leibe nach ein überweltliches, himmlisches Dasein. Er ist der himmlische Mensch. 1 Kor. 15, 48. Und wir sind in unserer Bekehrung dem Geiste nach mit ihm in das himmlische Wesen versetzt. Das Leben der Wiedergeburt ist nicht von dieser Welt, sondern himm-

lisch geartet. Wir sind jetzt himmlisch gesinnt, auf das, was im Himmel ist, gerichtet. Treffend bemerkt Bengel: Non dicit in dextra, Christo sua manet excellentia. Das Sitzen zur Rechten Gottes kommt ausschließlich Christo zu. Dem *σὺν τῷ Χριστῷ* stellt der Apostel schließlich *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zur Seite. Gott hat durch Christum, den erhöhten, verklärten Mittler, das große, wunderbare Werk der Auferweckung vom geistlichen Tode an uns ausgerichtet. Der erhöhte Christus hat uns in sein göttliches, geistliches, himmlisches Wesen und Leben hineingezogen. Das Mittel aber, wodurch Gott, wodurch Christus uns geistlich lebendig gemacht hat, ist nach Zusammenhang des Ganzen das Wort der Wahrheit, das Evangelium von unserer Seligkeit, durch welches wir nach 1, 13 aus Heiden Christen geworden sind.

Nachdem wir die Hauptaussage uns deutlich gemacht haben, wenden wir uns den vorhergehenden und nachfolgenden Näherbestimmungen zu. Wir kommen nochmals auf die dem *συνεζωοποίησε* unmittelbar vorhergehenden Worte zurück: *καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι.* Nicht nur der Deutlichkeit wegen hat der Apostel das *ὄντας νεκρούς* aus V. 1 wieder aufgenommen. Er will gerade jetzt, wo er das, was Gott an uns getan, benennt, das *νεκρούς* betont haben. Wir waren tot und haben also zu dem, was Gott getan, nichts, nicht das Geringste beigetragen; denn ein Toter kann sich selber nicht wieder aufrichten, kann nichts dazu tun, daß ein anderer ihn wieder lebendig macht. Recht absichtlich rückt Paulus *νεκρούς* und *συνεζωοποίησε* dicht nebeneinander. Tod und Leben stoßen tatsächlich hart aneinander. Es gibt kein Zwischenstadium, kein Mittelding zwischen Tod und Leben, keinen allmählichen Übergang aus dem Leben in den Tod oder aus dem Tod ins Leben. In einem Augenblick ist der Mensch lebendig, im nächsten Augenblick ist er tot. Und so umgekehrt, in einem Augenblick ist der Mensch, wenn es sich um Totenerweckung handelt, tot, starr, kalt, regungslos, im nächsten Augenblick ist er lebendig, wenn er auch erst ganz leise zu atmen beginnt. Das gilt vom physischen, wie vom geistlichen Tod und Leben. Und nun ist auch das *καί* vor *ὄντας ἡμᾶς νεκρούς*, welches den Ton auf *ὄντας* wirft, wohl zu beachten. Wir übersetzen nicht: „obgleich wir tot waren", auch nicht: „selbst im Todeszustand". Denn das versteht sich ja ganz von selbst, daß es Tote sind, welche das Lebendigmachen betrifft. Hofmann trifft hier das Rechte, wenn er schreibt: „Nur dann wird man dem *καί* in seiner Verbindung mit *ὄντας* gerecht, wenn man es betonen läßt, nicht, was wir waren, als

Gott uns lebendig machte, sondern daß wir es waren. Hiermit ist dann nicht sowohl die Wirklichkeit, als vielmehr das Vorhandensein, die Gegenwärtigkeit des Todeszustandes betont, inmitten dessen wir uns befanden, ohne daß sich unsrerseits etwas geändert hatte, als Gott uns lebendig machte." Ja, das ist die Meinung: wir befanden uns noch in dem durch die Geburt überkommenen, natürlichen Todeszustand, es hatte sich hierin inzwischen nichts geändert, als diese eine, große Änderung eintrat und Gott unsern Tod in Leben verkehrte. Das καί entspricht hier unserm deutschen „noch". Keinerlei Änderung in unserer sittlichen Beschaffenheit, in unserm sittlichen Verhalten, keinerlei Minderung unsers sittlichen, geistlichen Unvermögens, keinerlei Bereitung oder Befähigung zur Bekehrung, keinerlei Gnadenwirkung Gottes in unsern Herzen, keinerlei bessere Regung, Stimmung, Bewegung, auch nicht das Verlangen nach Besserung unsers Zustandes war unserer Lebendigmachung oder Bekehrung vorangegangen. Wir lagen noch mitten in dem angeborenen Verderben, mitten im Tode, hatten nichts, rein nichts von Gottes Licht und Leben in uns verspürt, als Gott uns aus dem Sündentode zu neuem Leben auferweckte.

Drei weitere Näherbestimmungen des Hauptsatzes benennen das Motiv, das Gott bewogen hat, uns lebendig zu machen. Gott, „der da reich ist an Erbarmen", *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει*, hat „um seiner großen Liebe willen, womit er uns geliebt hat", *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς*, uns mit Christo lebendig gemacht. Und zwischen *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ* und *καὶ συνήγειρε* ist zwischensätzlich eingefügt: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*, „aus Gnaden seid ihr gerettet". Der Apostel häuft die Ausdrücke, welche die liebende Gesinnung Gottes bezeichnen. Liebe, *ἀγάπη*, ist der allgemeine Begriff. Es war große Liebe, daß Gott uns diese große Wohltat erzeigte und für den Tod uns das Leben schenkte. Diese Liebe war Erbarmen. Objekt des Erbarmens sind die Elenden. Gott ließ sich den elenden Zustand jammern, in dem wir von Natur und Geburt befangen waren und von Welt und Satan festgehalten wurden. Gottes Liebe war Gnade. Objekt der Gnade sind die Sünder. Seine Gnade hat Gott bestimmt, uns aus dem Sündentod, der uns zu Kindern des Zorns machte, in ein neues, heiliges, göttliches Leben zu versetzen. Daß wir an Christo die Erlösung durch sein Blut haben, nämlich Vergebung der Sünden, Vergebung der Schuld, ist der erste Erweis der reichen Gnade Gottes. 1, 7. Aus Gnaden hat uns nun aber Gott auch der Macht, dem Bann und Zwang, dem

Dienst der Sünde entnommen. „Aus Gnaden seid ihr gerettet worden", schreibt der Apostel. Die geistliche Lebendigmachung ist Rettung, Errettung von dem angeborenen Tod und Verderben, von dem Lauf der Welt und der Gewalt des Teufels.

Dem Hauptsatz ist schließlich V. 7 noch ein Zwecksatz angefügt: *ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, „damit er erzeige in den zukünftigen Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade in Güte über uns durch Christum JEsum". Mit unserer Lebendigmachung und Rettung hat es Gott auf einen letzten Erweis seiner Gnade abgesehen, der jenseits dieser Welt und Zeit liegt. Das neue Leben der Wiedergeburt läuft aus in das ewige Leben. Unter *τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις*, eigentlich den herankommenden Zeiten, die im Anzug sind, haben wir „die um ihrer Endlosigkeit willen pluralisch benannte Zeit, welche mit dem Ende der vorübergehenden Weltzeit, also mit der schließlichen Offenbarung des Zornes Gottes eintritt" (Hofmann), zu verstehen. Wenn die Welt dann dem Zorne Gottes, dem ewigen Zorn anheimfällt, werden wir, die wir von Natur auch Kinder des Zorns waren, dann aber durch Christum begnadet und jetzt schon des Lebens Christi teilhaftig geworden sind, den überschwenglichen Reichtum der göttlichen Gnade zu erfahren bekommen, indem Gott dann die für ewig geretteten Sünder mit eitel Güte und Wohltun überschütten wird, und zwar durch Christum JEsum, unsern Heiland, den wir dann sichtbar bei uns haben, dessen mildes Antlitz wir ohne Unterlaß schauen werden. Durch alle Ewigkeiten hindurch werden wir dann Gottes Gütigkeit genießen und sehen und schmecken, wie freundlich der HErr ist.

V. 8—10. Denn durch die Gnade seid ihr gerettet worden mittelst des Glaubens, und das nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, damit sich nicht jemand rühme; denn sein Geschöpf sind wir, geschaffen in Christo JEsu zu guten Werken, welche er vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln.

Mit *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* V. 8 wird die Zwischenbemerkung *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* V. 6 wieder aufgenommen und dann weiter ausgeführt. Die Meinung ist: Denn es ist so, wie ich gesagt habe: Durch die Gnade seid ihr gerettet. Die erste Näherbestimmung, die jetzt hinzutritt, ist *διὰ πίστεως*, „durch den Glauben".

Der Apostel würde aber nun ganz aus seinem Konzept kommen, wenn er den Satz: „Aus Gnaden seid ihr gerettet durch den Glauben“, wie die meisten älteren und neueren Ausleger ihn fassen, von der künftigen *σωτηρία* oder dem gegenwärtigen Heil, von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben verstanden wissen wollte. Der Zusammenhang zeigt klar, daß er, wie z. B. auch Hofmann richtig erkannt hat, das *ἐστε σεσωσμένοι* V. 6 und V. 8 auf die subjektive Errettung, die Erweckung vom geistlichen Tod, auf die geistliche Lebendigmachung oder, was dasselbe ist, auf die Bekehrung bezieht. Auch von der Bekehrung gilt das „aus Gnaden“ und „durch den Glauben“. So heißt es Kol. 2, 12: *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ.* Fide regeneramur. Das ist eine wichtige Näherbestimmung, die den Begriff der Wiedergeburt oder geistlichen Lebendigmachung erst vollständig macht. Gott hat in unserm vordem ganz erstorbenen Herzen den Glauben angezündet, den Glauben an unsern HErrn JEsum Christum, und wie dieser Glaube einerseits rechtfertigt, so ist er andererseits ein neu Licht und Leben. Damit, daß Gott den Glauben in uns wirkt, so daß wir nun JEsum Christum als unsern Heiland erkennen und annehmen, ist zugleich unser Herz und Sinn auf Gott gerichtet, so daß wir nun Gott recht erkennen als den Vater JEsu Christi, als unsern Vater in Christo, und diesen unsern himmlischen Vater von Herzen scheuen, fürchten und lieben. Der Glaube ist die Pforte zu dem neuen geistlichen Leben und zugleich der erste Anfang dieses Lebens. Was aber Gott bestimmte, durch den Glauben uns zu retten, lebendig zu machen, das war seine Gnade, seine freie Gunst und Huld gegen die Sünder.

Wenn dann der Apostel fortfährt *καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν,* „und das nicht aus euch“, so schließt er expressis verbis aus, was schon durch den Begriff Gnade ausgeschlossen ist, daß die Erretteten es irgendwie sich selbst, ihrem eigenen Willen und Entschluß verdanken, auf die genannte Weise errettet zu sein. Das folgende *θεοῦ τὸ δῶρον* erklärt sich, wie Ewald richtig vermerkt, daraus, daß zwei Gedanken zusammenfließen: ein Geschenk ist es, und von Gott stammt dasselbe. *Οὐκ ἐξ ἔργων* dagegen V. 9 ist Ergänzung des *οὐκ ἐξ ὑμῶν.* „Denn nicht der anderwärts, wenn es sich um das Gerechtwerden handelt, vorkommende Gegensatz von *ἐξ ἔργων* und *διὰ πίστεως* findet hier statt, sondern der Apostel führt den mittelst des Glaubens Geretteten zu Gemüte, daß ihnen diese Errettung, die mittelst des Glaubens geschehen, nicht infolge von etwas Vorgängigem, das sie getan hätten,

zuteil geworden sei. Nicht in ihnen hat es seinen Grund, ist nicht durch sie verursacht, daß sie aus solchem Tod in solches Leben versetzt worden sind. Inmitten des Zustandes, in welchem sie durch die Sünde waren, ist es geschehen.“ Hofmann. Wir haben von uns aus zu unserer Bekehrung nicht das Geringste beigetragen, dieselbe ist durch kein Tun oder Verhalten unsererseits hervorgerufen, veranlaßt oder vorbereitet worden. Es sollte eben alles Rühmen ausgeschlossen sein, *ἵνα μή τις καυχήσηται.* Gott wollte für das Werk unserer Rettung allein den Ruhm und die Ehre haben.

Daß wir Christen keinerlei Anlaß und Ursache haben, das, was wir als Christen vor andern voraushaben, uns zum eigenen Ruhm anzurechnen, dafür macht der Apostel noch die im letzten Verse des Abschnitts enthaltene Tatsache geltend. „Denn sein Geschöpf sind wir“, so heißt es weiter V. 10, *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα.* Das *αὐτοῦ* steht betont voran. Gott ist es, welcher uns zu dem gemacht hat, was wir sind, als Christen sind. Das wird näher erklärt mit *κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* „geschaffen in Christo JEsu“. Ein Schaffen Gottes ist gemeint, kraft dessen wir nun in Christo JEsu sind. Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15. Diese Neuschöpfung ist nichts anderes, als was der Apostel vorher als Lebendigmachung bezeichnet hat. Das neue, geistliche Leben in und mit Christo ist das eine Mal dem vorhergehenden Todeszustand entgegengesetzt und erscheint das andere Mal als etwas ganz Neues, von dem vorher nichts dagewesen war. Das neue Moment, das V. 10 zu der bisherigen Ausführung hinzukommt, liegt in den letzten Worten des Satzes: *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Die grammatisch einzig zulässige Übersetzung, die auch von den meisten neueren Auslegern adoptierte, ist: „zu guten Werken, welche er vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“. Man darf nicht übersetzen: „zu welchen er uns vorher bereitet hat“. Das *οἷς* steht für *ἅ,* nicht für *ἐφ' οἷς.* Und das Objekt *ἡμᾶς* könnte in diesem Fall nicht fehlen. Man darf aber auch die Vorherbereitung der guten Werke nicht dahin abschwächen, daß Gott dieselben in seinem Rat und Willen vorherbestimmt, oder daß er die Verhältnisse und Ordnungen geschaffen habe, in denen der Christenwandel sich bewegt. Die Worte geben keinen andern Sinn als den, daß Gott die guten Werke, welche aus der neuen Kreatur hervorgehen, in denen ein Christ sich als solcher erweist und bewährt, schon im voraus, ehe wir sie tun, fertiggestellt und in Bereitschaft gestellt hat. Wir brauchen sie nicht erst ausfindig

zu machen, wir finden sie vor und brauchen nur in ihnen unsern Wandel zu führen. Und wenn man nun fragt, wo wir sie vorfinden, so ergibt sich aus dem Kontext die Antwort: in Christo JEsu, in welchem wir geschaffen sind. So auch Hofmann, Braune, Wohlenberg. „Unser Wandel in ihm (Christo) ist Wandel in ihnen (den guten Werken).“ Unser Sein und Leben in Christo schließt den Wandel in guten Werken in sich, so daß wir wandeln, wie er gewandelt hat. Christus, in dem wir leben, weben und sind, gibt uns Anteil an seinen Gaben und Tugenden, gewinnt Gestalt in unserm Leben und Wandel, Christi Heiligkeit, Reinigkeit, Demut, Sanftmut, Güte, Mildigkeit, Freundlichkeit rc. leuchten aus dem Wandel der Christen hervor. Und so ist aller Selbstruhm ausgeschlossen. Ein rechtschaffener Christ rühmt sich auch nicht der wahrhaft guten Werke, die aus der Wiedergeburt, aus dem Glauben fließen. Gott allein gebührt die Ehre um das, was wir als Christen sind und tun.

Summa des Abschnitts 2, 1—10: **Der Apostel erinnert die Christen daran, daß Gott, da sie tot waren in Sünden, sie lebendig gemacht und mit Christo in ein neues geistliches, himmlisches Leben und Wesen versetzt hat.**

Exkurs über die Lehre von der Bekehrung nach Eph. 1, 19. 20 und 2, 1—10.

Der Abschnitt Eph. 2, 1—10, in Verbindung mit 1, 19. 20, hat in der Kirche von jeher als der vornehmste locus scripturae classicus für die Lehre von der Bekehrung gegolten, und wir fassen daher das dogmatische Resultat unserer exegetischen Erörterungen in folgende Hauptpunkte zusammen.

1. Die Bekehrung ist Veränderung, Umwandlung des sittlichen Zustandes und Verhaltens des Menschen, und diese Veränderung wird nur dann recht verstanden, wenn man sich die sittliche Art und Beschaffenheit des Menschen vor und bis zu seiner Bekehrung, den natürlichen, verderbten Zustand, dem wir durch die Bekehrung entnommen sind, gegenwärtig hält.[1] Wir sind von Natur geistlich tot. Das ist der Hauptbegriff Eph. 2: ὄντας νεκρούς. Wir sind von Natur dem Leben, das aus Gott ist, entfremdet, für Gott und zum Guten erstorben. Der Mensch war ursprünglich für Gott und ein Leben in der Gemeinschaft Gottes erschaffen. In der Apologie heißt es: „Das Größte an solcher edlen, ersten Kreatur ist gewesen ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein

recht herzliches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein, gut, fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen." Müller. Symb. B., S. 81. Diese anerschaffene Gerechtigkeit hat der Mensch durch den Sündenfall verloren. Das ist die Erbsünde, daß der Mensch „dadurch verloren habe diese Gaben: rechte Erkenntnis Gottes, rechte Liebe und Vertrauen gegen Gott und die Kraft, das Licht im Herzen, so ihm zu dem allem Liebe und Lust macht". Dieser Mangel, dieses Unvermögen ist der geistliche Tod. Es ist nichts von geistlichen Affekten und Bewegungen, von geistlichen Kräften in dem gefallenen Menschen zurückgeblieben. Derselbe ist geistlicherweise, Gott gegenüber wirklich tot, nicht nur todkrank. Der geistliche Tod schließt geistliche Blindheit in sich. Ein Toter kann nicht sehen. Der Verstand ist verfinstert. 4, 18. Wenn der natürliche Mensch aus den Werken der Schöpfung und aus dem ins Herz und Gewissen eingeschriebenen Gesetz auch etwas von Gott, Gottes Allmacht, Gerechtigkeit, von Gottes Willen erkennen kann, so ist diese natürliche Gotteserkenntnis doch keine „rechte Erkenntnis Gottes", kein helles, seliges Licht im Herzen. Der Mensch erkennt Gott nicht als seinen Gott, als den Gott und HErrn seines Lebens, dessen er sich freuen, dem er leben und dienen soll. Gott ist ihm eine ferne, unnahbare oder finstere Majestät, mit welcher er keine innere Berührung hat. Und wie der Verstand verfinstert ist, so ist der Wille des natürlichen Menschen verderbt, von Gott abgewandt. Die Furcht des HErrn, Liebe zu Gott, Gottvertrauen ist ihm fremd und unbekannt. Und da es hier keine Neutralität gibt, so ist der Gott entfremdete Wille zugleich Gott feind. Wir sind von Natur Kinder des Ungehorsams, haben vom Ungehorsam unsere sittliche Art und Bestimmtheit. Der natürliche Mensch widerstrebt Gott und dem Willen Gottes mit allen Kräften seiner Seele. Das besagt auch der Spruch Pauli Röm. 8, 7: „Fleischlich gesinnt sein, ist Feindschaft wider Gott." Diese angeborene böse Art, dieser schlimme sittliche Zustand tritt dann zutage und wirkt sich aus in Sünden und Übertretungen aller Art, in Werken des Fleisches. Wenn der unbekehrte Mensch auch etlichermaßen äußerlich ehrbar zu leben vermag, so ist doch diese justitia civilis kein Gehorsam gegen Gott, hat keinen Wert vor Gott; denn es fehlt eben die rechte Gesinnung. Der in Sünden tote Mensch ist ganz unfähig und unvermögend, irgendetwas Rechtes oder Gutes zu denken, zu reden und zu tun, und wird dazu noch durch seine Umgebung, durch die Welt um ihn her, durch den Zeitlauf, Zeitgeist und vom Teufel, dem Fürsten der Welt, in seinem bösen

Wesen und Wandel festgehalten. Daß der Mensch von Natur geistlich tot, zu Gottes Sachen ganz untüchtig und ein Kind des Ungehorsams ist, zeigt sich besonders deutlich, wenn Gott in seinem Wort an ihn herantritt. Wenn Gott durch das Wort des Gesetzes seine Sünde straft, auch die böse Lust des Herzens als Missetat brandmarkt, dann wird die Lust erst recht rege und der Widerspruch gegen Gottes Willen nur verschärft, der Mensch murrt gegen die Forderung und gegen das Urteil des göttlichen Gesetzes. Vgl. Röm. 7, 7—11. Wenn Gott dem natürlichen Menschen das Evangelium von Christo predigen läßt, so kann er dasselbe nicht fassen und in sich aufnehmen. Denn er ist eben, wie die Konkordienformel sich ausdrückt, a. a. O., S. 593, „wie eine Salzsäule, wie Lots Weib, ja wie Klotz und Stein, wie ein tot Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz braucht". „Alles Lehren und Predigen ist bei ihm verloren, ehe er durch den Heiligen Geist erleuchtet, bekehrt und wiedergeboren wird." So bezeugt Paulus auch anderwärts: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes, es ist ihm eine Torheit und kann es nicht erkennen." 1 Kor. 2, 14. Ja, alles, was in uns ist, sträubt sich gegen Christum, gegen den Glauben. Das liegt, wie wir erkannt haben, in der Aussage 1, 19. 20. Der gekreuzigte Christus ist den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit. 1 Kor. 1, 23. Wenn Gott dem Menschen im Evangelium Gnade und Seligkeit anbietet, so kann derselbe nicht nur nicht glauben oder das Jawort dazu geben, sondern widerstrebt mutwillens und feindselig, wo er nicht durch Gottes Geist erleuchtet und regiert wird, wie unser Bekenntnis a. a. O. ausführt. Und dieses Unvermögen, dieser Ungehorsam, dieses feindselige Widerstreben hält eben an, bis der Mensch durch den Heiligen Geist erleuchtet, bekehrt und wiedergeboren wird. Es ist dies ein elender, unglückseliger Zustand. Weil von Natur geistlich tot und Kinder des Ungehorsams, sind wir alle auch von Natur Kinder des Zorns. In dem natürlichen Menschen findet sich aber auch kein Fünklein Sehnsucht und Verlangen nach Errettung aus diesem Elend. Ein Toter ist regungslos, es regt sich in ihm auch nicht der leiseste Wunsch, lebendig zu werden.

2. Die Bekehrung ist die Veränderung des natürlichen sittlichen Zustands des Menschen. Und da ist bei Betrachtung dieser Veränderung von vornherein die Art und Weise, wie der Apostel in unserm Brief und auch sonst dieselbe beschreibt, von Belang. Er tut dies nicht in abstracto, so daß er eine allgemeine Regel, nach welcher Sünder bekehrt werden können, aufstellte, sondern recht konkret, in-

dem er von eben den Personen redet, die wirklich bekehrt werden oder bekehrt worden sind, indem er die Christen an das erinnert, was sie durch Gottes Gnade an sich erfahren haben. So schreibt er 1, 19: „und welches die überschwengliche Größe seiner Macht sei an uns, die wir glauben nach der Wirkung der Macht seiner Stärke". Eph. 2: „und euch" — „und uns, da wir tot waren" 2c. — hat Gott lebendig gemacht. Ähnlich 2 Thess. 2, 14: „darin er euch berufen hat durch unser Evangelium". 1 Kor. 1, 9: „Gott ist treu, durch welchen ihr berufen seid zur Gemeinschaft seines Sohnes, JEsu Christi, unsers HErrn." Röm. 9, 24: „und so hat er uns denn berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden". Diese forma docendi hält unsere Gedanken von vornherein bei dem zwar wunderbaren, aber doch wirklichen, konkreten Vorgang und Erlebnis fest, um das es sich hier handelt, leitet die Christen an, das, was ihnen widerfahren ist, recht zu erkennen und zu bedenken, und steuert einer müßigen, irreführenden Spekulation, welche zu diesem Geheimnis der Gottseligkeit übel stimmt. Wenn man hier in genere von Bekehrung und Nichtbekehrung redet und auch die Personen, welche sich nicht bekehren, und was Gott an denen getan, in eine allgemeine Regel mit einschließt, so wird die Erkenntnis getrübt, so ist man genötigt, allerlei Schlußfolgerungen als Bindeglieder einzuschieben, und die Betrachtung verliert sich bald in ein wüstes Chaos von unklaren, zweideutigen Begriffen, in ein Gemisch von Dichtung und Wahrheit. Mit der apostolischen Belehrung über die Bekehrung, wie mit der über die Erwählung, ist es zunächst nicht darauf abgesehen, die, welche draußen sind, zu gewinnen, Sünder zu bekehren, sondern darauf, die gläubigen Christen in ihrer Erkenntnis zu fördern und damit in ihrem Christenstand zu befestigen. Wenn wir Sünder zu Gott, zu Christo bekehren wollen, so sagen wir ihnen vor allem, daß sie Sünder sind, die Sünder aber einen Heiland haben, predigen ihnen Christum und die Erlösung, die durch Christum JEsum geschehen ist. Durch diese Predigt wird der Glaube im Herzen entzündet, und denen, die da glauben, schärfen wir dann ein, daß sie allein durch Gottes Gnade das sind, was sie sind, und daß sie daher allein von der Gnade des HErrn das, was ihnen noch fehlt, zu erwarten und zu erbitten haben.

3. Die Bekehrung ist eine innerliche Veränderung, Umwandlung des Menschen. Freilich nicht eine Veränderung der Substanz, der geistigen Substanz des Menschen, des Verstandes und Willens selbst; der Mensch hat nach seiner Bekehrung noch dieselbe vernünf-

tige Seele, denselben Verstand und Willen wie vorher; sondern die Bekehrung ist gründliche Veränderung des sittlichen Zustands und Habitus des Menschen, eine Veränderung in seinem Verstand, Willen, Herzen; der Verstand und Wille des Menschen wird dadurch anders gerichtet und bestimmt, als er vorher war, wird jetzt auf Gott und göttliche Dinge gerichtet, während er vorher von Gott abgewandt und wider Gott gerichtet war. Diese Veränderung kennzeichnet Paulus mit den terminis Erweckung vom Tod, Lebendigmachung, Neuschöpfung, und indem er den alten verderbten Zustand als Ungehorsam bezeichnet, der nun aufgehört hat. Der geistliche Tod ist geistliches Unvermögen, gänzliche Untüchtigkeit in Gottes Sachen und völliger Mangel an allen geistlichen Affekten und Bewegungen. Und so besteht die Bekehrung oder Erweckung vom geistlichen Tod darin, daß das geistliche Unvermögen weggenommen und ein geistliches Vermögen dem Menschen beigelegt wird, sowie daß neue geistliche Bewegungen im Menschen entstehen, motus et actus mentis et voluntatis spirituales, boni, salutares. Die Konkordienformel beschreibt im zweiten Artikel die Bekehrung durchweg als Mitteilung neuer geistlicher Kräfte und neuer geistlicher Bewegungen. Das neue geistliche Leben, das in der Bekehrung beginnt, setzt sich aus Bewegungen und Akten des Verstandes und Willens zusammen. Man darf indes „Kräfte" und „Bewegungen" nicht voneinander trennen. Das neue geistliche Vermögen wird sofort zum Akt. Mit den vires oder facultates novae spirituales sind eo ipso die motus et actus mentis et voluntatis spirituales gesetzt und gegeben. Eben dies liegt in der von unserm Bekenntnis gegebenen Definition von der Bekehrung, daß aus einem verfinsterten Verstand ein erleuchteter Verstand, aus dem widerspenstigen Willen ein gehorsamer Wille wird. In dem Willen und dem Gehorsam des Willens liegt der Schwerpunkt. Der Ungehorsam verwandelt sich in Gehorsam, aus dem Kind des Ungehorsams wird ein Kind des Gehorsams. Der erste motus et actus spiritualis ist der Glaube an Christum. Bekehrung und Gläubigwerden fällt zusammen. Wir sind, wie der Apostel betont, durch den Glauben erweckt, lebendig gemacht, in Christo JEsu geschaffen. Folgendes ist in Kürze die wunderbare Wandlung, die wir Christen erfahren haben, da wir Christen wurden. Wir haben das Wort der Wahrheit, das Evangelium von unserer Seligkeit gehört und haben es geglaubt, im Glauben angenommen. 1, 13. Da wir unsere eigenen Wege gingen, von Gott wegliefen, wider Gott anliefen, da hörten wir das

Evangelium von Christo, und nachdem wir es kürzere oder längere Zeit vernommen, da fiel auf einmal die Decke hinweg, die vor unserm Herzen hing, wir erkannten JEsum als unsern Heiland und Erlöser, sahen auf seinem Angesicht die Klarheit Gottes. Der gekreuzigte Christus, der uns erst eine Torheit war, erschien uns jetzt als göttliche Weisheit. Und in Christo erkannten wir Gott als den Vater aller Barmherzigkeit, als unsern Gott und Vater. Damit war aber auch Herz und Wille für Christum und Gott gewonnen. Das feindselige Widerstreben war gebrochen. Der gekreuzigte Christus, der uns erst ein Ärgernis war, wurde jetzt unsers Herzens Trost und Freude. Wir setzten unser Vertrauen, die Zuversicht unsers Herzens auf diesen JEsus, den einigen Helfer und Seligmacher. Und mit dem Glauben waren nun auch andere gottselige Tugenden, als Furcht des HErrn, Liebe zu Gott, Gehorsam gegen Gott und Gottes Willen, in unserm Herzen entzündet, und wir erwiesen den Gehorsam auch alsbald in guten Werken, in williger Erfüllung des Gesetzes Gottes. Die Bekehrung ist momentan. Sowohl das Sterben als auch die Erweckung aus dem Tod geschieht im Augenblick. Allmählicher Übergang aus dem Tod ins Leben, successive Bekehrung ist ein Unding, eine contradictio in adjecto. Das erste Fünklein Glaube, zu dem sich freilich alsbald andere geistliche motus mentis et voluntatis gesellen, das erste Fünklein Glaube, und wäre es noch so schwach, erst nur ein leises Sehnen nach dem Heil in Christo, ist strikt genommen die Bekehrung. Und wenn wir auch nicht genau die Stunde, den Moment angeben können, da das erste Glaubensfünklein in uns entstand, so war dieser Augenblick doch der entscheidende Augenblick, das Erwachen vom geistlichen Schlaf und Tod, der Übergang aus dem Tod ins Leben, aus dem Stand des Zorns in den Stand der Gnade. Vor diesem Augenblick, bis zu diesem Augenblick waren wir noch tot, ganz tot in Sünden, Gott feind und ungehorsam. Bis dahin hatte sich in unserm sittlichen Zustand nicht das Geringste geändert. Die neuen geistlichen Bewegungen, die in der Bekehrung anhoben, waren uns vorher ganz fremd und unbekannt. Die Bekehrung ist eben Neuschöpfung. Von dem, was in der Bekehrung geschaffen, ist vorher nichts, rein nichts dagewesen. Bis zum Stündlein der Bekehrung waren in unserer Seele nur törichte, ungöttliche, böse, widergöttliche Gedanken und Willensregungen, keine einzige bessere Regung, auch keine etwa von der Gnade erweckte bessere Regung. Denn solche bessere Regung wäre ja schon die Bekehrung gewesen. Sobald ein Toter nur leise

sich zu regen beginnt, so ist er lebendig. Ja, es gibt keinen schrofferen Gegensatz als den zwischen Tod und Leben. Und die Versetzung aus dem Tod ins Leben ist durch nichts vermittelt. In dem Augenblick, da wir vom geistlichen Tode erweckt wurden, da die prima initia fidei sich in uns regten, waren wir auf einmal neue Menschen, neue Kreaturen, in eine ganz neue Welt versetzt, Gott und Himmel war uns erschlossen und wir lebten nun wieder, wozu wir erschaffen waren, dem Gott unsers Lebens. Andererseits müssen wir freilich festhalten, daß die Bekehrung erst nur der Anfang des neuen geistlichen Lebens ist, der Anfang der sittlichen Erneuerung, die dann durch das ganze Christenleben fortgeht und im ewigen Leben vollendet ist. Unser Brief ist Beweis dafür, wie großes Gewicht der Apostel auf das Wachstum des innern Menschen, der Erkenntnis, des Glaubens, der Heiligung legt. In unserer Bekehrung ist Verstand, Herz, Wille erneuert, doch es ist in unserm Innern auch noch viel von der alten bösen, törichten, ungöttlichen, widerspenstigen Art zurückgeblieben. Das Wahrzeichen eines bekehrten Menschen ist nicht vollkommene Heiligkeit und Geistlichkeit, die ist in diesem Leben unmöglich, sondern der Gegensatz und Kampf zwischen dem neuen und alten Menschen. Vgl. 4, 22—24. Indes das eigentliche Ich eines Christen, eines bekehrten Menschen, das Gesinnung, Leben, Wandel beherrscht und der Sünde gegenüber, die uns noch anhängt, durch Gottes Kraft und Gnade sich aufrecht hält, ist das in der Bekehrung erneute Ich. Paulus bezeugt Röm. 7, 25 von sich selbst, daß er, wenn er auch nach dem Fleische noch dem Gesetz der Sünde dient, doch mit seinem eigentlichen Ich, *αὐτὸς ἐγώ*, Gott diene.

4. Und nun betont der Apostel so stark wie möglich, daß Gott das alles an uns getan, in uns gewirkt hat. Gott hat plötzlich in unsern Kurs eingegriffen und demselben eine andere, die entgegengesetzte Richtung gegeben. Die Bekehrung ist in solidum Gottes Werk. Das ist Gottes Werk und Prärogative, daß Gott Tote auferweckt. Gott hat uns, da wir noch tot waren in Sünden, lebendig gemacht und mit Christo in ein neues geistliches, himmlisches Leben und Wesen versetzt. Gott hat das geistliche Unvermögen weggenommen, die neuen geistlichen Kräfte in uns eingesenkt, die neuen geistlichen Bewegungen in unserm Verstand, Herzen und Willen hervorgerufen. Das ist Gottes Werk und Prärogative, daß er Neues schafft, das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gott hat auch die neue Kreatur geschaffen. Wir sind seine Schöpfung, geschaffen in Christo JEsu. Gott hat Ungehorsam und Widerstreben weggenommen und aus Un=

willigen Willige gemacht. Wir glauben gemäß der Wirkung der Macht, Kraft und Stärke Gottes. Gott hat durch seine große Kraft und Stärke den Glauben an Christum, durch welchen wir neugeboren sind, in uns gewirkt und alles, was in uns Christo und dem Glauben widerstrebte, überwunden. Das Wort der Wahrheit, das Evangelium von unserer Seligkeit, durch welches wir zum Glauben gekommen sind, ist Mittel in Gottes Hand. Gott hat mit seiner starken Hand das Evangelium von Christo, seinem Sohn, dem Heiland der Sünder, uns ins Herz gedrückt, in unser Inneres eingeschrieben, das innere Auge und Ohr hierfür geöffnet und so den Glauben und damit andere gottselige Tugenden in uns angezündet. Gott hat auch selbst die guten Werke, in denen wir jetzt wandeln, vorher zubereitet und für uns zurechtgelegt. So gebührt Gott allein für das Werk unserer Bekehrung, Erneuerung, Rettung Ruhm und Ehre. Was Gott aber bewogen hat, uns lebendig zu machen und zu retten, das ist lediglich seine große Liebe, Barmherzigkeit und Gnade. Auf Grund von 2, 5. 8 redet man in der Kirche mit Recht von der gratia convertens oder operans. Unsere Bekehrung, Lebendigmachung ist eine Gnadenwirkung Gottes. Derselben folgt die andere, daß Gott uns im Glauben und Gehorsam stärkt und erhält, die gratia cooperans oder conservans. Vgl. 1 Petr. 5, 10. Was man aber von einer gratia praeveniens oder praeparans sagt, welche der Bekehrung vorangehen und dieselbe vorbereiten soll, widerspricht der ganzen Ausführung des Apostels. Die Bekehrung oder Lebendigmachung ist ihrem Begriff und ihrer Natur nach die prima gratia, die erste Gnadenwirkung Gottes in unserm Herzen. Bis zu seiner Bekehrung ist ja der Mensch in Sünden tot, und ein Toter ist schlechterdings unempfänglich für jedwede Einwirkung. Erst nachdem Gott dieses große Wunder an dem Menschen getan und ihn aus dem Tode lebendig gemacht hat, kann er weiter sein Werk in ihm ausrichten.

5. Damit, daß der Apostel schlechtweg und so nachdrücklich bezeugt, daß Gott nach seiner Macht und Gnade uns lebendig gemacht, neu geschaffen hat, daß Gott über das Widerstreben Herr geworden und Glauben und Gehorsam in uns gewirkt hat, ist alle und jede Mitwirkung des Menschen zu seiner Bekehrung ausgeschlossen, wie ja auch schon mit dem Begriff „tot“ gesetzt und gegeben ist, daß ein Toter sich nicht selber aufrichten noch zu seiner Wiederbelebung irgendetwas beitragen kann. Aber nun fügt der Apostel seiner Darlegung noch, um alle Irrung abzuweisen, die particulas exclusivas ein: *οὐκ ἐξ ὑμῶν, οὐκ ἐξ ἔργων.* Die große sittliche Veränderung,

welche hier beschrieben wird, ist in keiner Weise aus uns selbst, aus unserm eigenen Willen und Entschluß hervorgegangen, auch nicht durch irgendwelches Tun oder Verhalten unsererseits veranlaßt oder vorbereitet. Unser Bekenntnis betont so stark wie möglich, daß der Mensch zu seiner Bekehrung nichts wirken oder mitwirken, auch sich nicht dazu schicken und bereiten könne, auch nicht zum geringsten Teil. Aller Synergismus, der feinere, wie der grobe, ist durch das sonnenklare apostolische Zeugnis verurteilt. Die neueren „kirchlichen" Theologen — von den „liberalen", die reine Pelagianer sind, sehen wir hier ab — stellen den Handel von der Bekehrung zumeist so dar, daß Gott hier allerdings den Anfang mache, dem sündigen, verderbten Menschen durch das Wort neue Kräfte zuführe, in allen Menschen, welche das Wort hören, die verlorene Willensfreiheit oder Wahlfreiheit wiederherstelle, und daß sich dann der Mensch kraft des arbitrium liberatum für Christum und das Heil in Christo entscheiden könne, freilich auch wider Christum. Es ist das eine neue Form des alten Latermannianismus, nach welchem der Mensch mittelst geschenkter Kräfte bei seiner Bekehrung kooperiert; nur daß die Neueren aus der cooperatio eine operatio gemacht haben und die Bekehrung, den Glauben selbst auf das selbsttätige Verhalten des Menschen zurückführen, die Selbstentscheidung als Parole ausgeben, die freilich erst durch die Gnade möglich geworden sei. Diese Theorie läuft schnurstracks der ganzen apostolischen Darlegung zuwider. Der Begriff „tot in Sünden" wird ganz entwertet und entleert, wenn man dem in Sünden toten, also zum Guten erstorbenen Menschen vor seiner Bekehrung ein arbitrium liberatum und also auch eventuell eine Wahl des Guten zuschreibt. Der Ruhm Gottes: „Gott hat uns lebendig gemacht", „geschaffen in Christo JEsu", „durch die Gnade seid ihr gerettet" wird zuschanden, wenn man Gottes Werk und Wirkung darauf beschränkt, daß Gott es dem Menschen ermöglicht, sich selbst zu bekehren. Der schroffe, durch nichts zu vermittelnde Gegensatz zwischen Tod und Leben — *καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε* — wird verwischt, wenn man den annoch geistlich toten Menschen einen Entscheidungskampf führen läßt, in welchem er sich allmählich zum Leben in Gott durchringt, wenn man zwischen Tod und Leben einen status medius, tertius einschiebt, in welchem der tote Mensch sich im Gebrauch der neuen Lebenskräfte übt. Alle klaren Begriffe und Vorstellungen von Tod und Leben, Erweckung vom Tode, Schaffen gehen bei dieser neuen Weisheit in die Brüche. Und gerade auch die sittliche Indifferenz, die mit der

Wahlfreiheit gesetzt ist, ist ein logisches und sittliches Unding, von dem die Schrift nichts weiß. Wenn der Apostel sagt, daß Gott den Glauben wirkt, so kann das nun und nimmer heißen, daß Gott nur die facultas credendi wirke, die der Mensch dann in Wirklichkeit umsetzen müsse, sondern kann nach allen Regeln der Sprache und Logik nur dies heißen, daß Gott das Glauben selber wirkt, mit der facultas zugleich den actus credendi wirkt. Und durch das apostolische *οὐκ ἐξ ὑμῶν*, „nicht aus euch", auch nicht zum geringsten Teil aus euch selbst, wird nun vollends diese ganze Theorie direkt ausgeschlossen. Es ist nur ein feinerer Synergismus, welcher in der Bekehrungslehre der späteren lutherischen Dogmatiker, die von einem guten Teil der heutigen „konfessionellen" Theologen festgehalten und verteidigt wird, zum Ausdruck kommt. Diese Theologen bestehen wohl Latermann gegenüber darauf, daß Gott allein, ohne jedwede Kooperation des Menschen die Bekehrung im strikten Sinn oder den Glauben, und zwar auch den Akt des Glaubens wirke, lassen aber der Bekehrung einen längeren oder kürzeren Prozeß vorangehen, in welchem der Mensch für die Bekehrung von seiten Gottes fähig gemacht oder präpariert wird. Sie lehren, daß die sogenannte vorlaufende Gnade in allen Menschen, die das Wort hören, gewisse neue motus, die man auch als motus spirituales, bonos, sanctos, pios bezeichnet hat, hervorrufe, das natürliche geistliche Unvermögen wegnehme und so den Menschen befähige, das sogenannte mutwillige Widerstreben zu unterlassen, und wenn der Mensch dann diese facultas non resistendi recht brauche, so werde er von Gott bekehrt. Auch durch diesen Lehrtypus wird das, was der Apostel von Tod, Lebendigmachung, von der unmittelbaren Versetzung aus dem Tod ins Leben sagt, illusorisch gemacht, indem man dem geistlich toten, noch unbekehrten Menschen die Fähigkeit zu einem besseren Verhalten und ein besseres Verhalten selbst, eben die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens beilegt und von diesem Verhalten die Bekehrung abhängig macht. Und das apostolische *οὐκ ἐξ ἔργων*, nicht infolge irgendwelchen Verhaltens unsererseits, wird aufgehoben, indem man die Bekehrung eben infolge eines vorgängigen menschlichen, wenn auch durch die Gnade ermöglichten Verhaltens eintreten läßt. Und nun nehme man noch hinzu, daß von allen diesen synergistischen Dingen und Vorgängen, die man zwischen Tod und Lebendigmachung eingefügt hat, im vorliegenden biblischen Text kein Wort zu lesen ist. Die erwähnten komplizierten Spekulationen über die Bekehrung sind wahrlich nicht aus Betrach-

tung der Schrift hervorgegangen, sondern der Schrift zum Trotz vom Menschen ersonnen, der hier auch gern etwas mitwissen und mitwirken möchte. Sie haben ihre Genesis in dem mehr oder minder bewußten Bestreben, das unerforschliche Geheimnis, warum die einen bekehrt werden, andere nicht, vernunftgemäß zu erklären und dem Menschen einen gewissen Anteil an seiner Bekehrung und Rettung zu sichern. Wir bleiben bei den einfältigen Schriftaussagen, verzichten gern auf alle eigene Weisheit und allen eigenen Ruhm, ja sagen in Erkenntnis des eigenen Unvermögens Gott Dank, daß er allein, ohne uns, ohne all unser Zutun und Vorbereiten, nach seiner Macht und Gnade uns aus dem Tod ins Leben versetzt hat.

6. Es ist reiner Unverstand, wenn man die lutherische, schriftgemäße Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung beschuldigt, dieselbe mache aus der Bekehrung eine Zwangsbekehrung, einen mechanischen Vorgang und gefährde den sittlichen Charakter derselben. Nein, die Bekehrung, welche die Schrift beschreibt, auch Paulus im Epheserbrief, ist keine Vergewaltigung des Menschen, gegen die das ganze Innere des Menschen sich sträubte, sondern ist, wie unser Bekenntnis sich ausdrückt, eine Änderung, neue Regung und Bewegung im Verstand, Willen und Herzen, eine Einwirkung gerade auch auf den Willen des Menschen, und des Menschen Wille leidet keinen Zwang. Gott zwingt den Menschen nicht, wider seinen Willen ihm zu gehorchen, sondern faßt eben den Willen des Menschen an und macht aus Kindern des Ungehorsams, Unwilligen Willige. In der Bekehrung erneuert Gott den Willen des Menschen und befreit den von der Sünde und dem Teufel gefangenen Willen, und zwar nicht so, daß er ein aequilibrium, ein Gleichgewicht zwischen Gut und Bös herstellt, das wäre nichts Sittliches, sondern so, daß der Wille frei wird und nun frei ist in Gott, daß der Mensch nun willig und freudig Gott lebt und dient. Gott wirkt den Glauben, und der Glaube ist eitel Willigkeit, ein velle et accipere, williges Ergreifen und Aufnehmen des Heils in Christo. Auch das Mittel der Bekehrung schließt Druck und Zwang aus. Gott bekehrt den Menschen, bringt ihn zum Glauben durch die Predigt des Wortes, des Evangeliums, und diese wendet sich an Verstand, Herz und Willen des Menschen. Wenn der Heilige Geist durch das Evangelium neue Bewegungen im Innern des Menschen hervorruft, wenn der sündige Mensch unter Betrachtung des Evangeliums, der unvergleichlichen Liebe Gottes, daß Christus für die Gottlosen, für seine Feinde gestorben ist, vom Geist Gottes bewegt und ergriffen frei aufatmet,

neu auflebt, sein Widerstreben aufgibt und sich seinem Erlöser in die Arme wirft, so ist das die tiefinnerlichste Änderung und Bewegung, die sich denken läßt, das Widerspiel einer Zwangsbekehrung, einer mechanischen Veränderung. Eine Zwangsbekehrung resultiert viel eher aus der synergistischen Vorstellung, daß Gott in allen Menschen, die das Wort hören, auch in denen, die nach wie vor nicht wollen, die Wahlfreiheit oder eine facultas non resistendi herstelle.

7. Der Apostel gedenkt bei Beschreibung der Bekehrung und des Gläubigwerdens nur des Evangeliums, 1, 13, und sagt kein Wort vom Gesetz. Freilich bezeugt er anderwärts, z. B. durch die Anordnung des Römerbriefs, daß das Gesetz dem Evangelium vorangehen muß. Die Erkenntnis Christi setzt Erkenntnis der Sünde voraus. Der Trost des Evangeliums und der Glaube hat nur in einem durch das Gesetz zerschlagenen Herzen und Gewissen Raum. Indes bestimmt Paulus eben im Römerbrief, 7, 7—11, die Wirkung des Gesetzes dahin, daß das Gesetz die Sünde anzeigt, anfacht, mehrt und steigert und den Sünder dem Tod unterwirft. Luther bemerkt zu Gal. 3, 19: „Wenn einem Menschen durch das Gesetz die Sünde offenbart wird, der Tod, Zorn und Gericht Gottes, so ist es unmöglich, daß er nicht ungeduldig werde, nicht murre, Gott und seinen Willen hasse." Das Gesetz ändert den natürlichen, sündlichen Zustand des Menschen nicht im geringsten. Das Gesetz hat nur todbringende Wirkungen. Und so hat das Gesetz mit der geistlichen Lebendigmachung nichts zu schaffen, und man richtet nur Verwirrung an, wenn man die Gesetzeswirkung als Mittelglied zwischen den geistlichen Tod und die Erweckung vom Tod einschiebt.

8. Unsere Bekehrung, Lebendigmachung, Rettung hat einen ewigen Hintergrund. Der Apostel redet Eph. 2 von und zu denselben Personen, wie Eph. 1, von denen, die jetzt Christen sind, von den Personen, die Gott nach 1, 3—14 vor Grundlegung der Welt durch Christum zur Kindschaft und auch zum Erbe der Kinder, zur Seligkeit erwählt hat. Die Predigt des Evangeliums und unser Gläubigwerden gehört nach 1, 3—14 zur Ausführung des ewigen Wahlratschlusses Gottes. Vgl. den obigen Exkurs über die Lehre von der Gnadenwahl, Punkt 9. Und nach 2, 7 sind die, welche Gott nach seiner großen Liebe, Barmherzigkeit, Gnade geistlich lebendig gemacht hat, identisch mit denen, an welchen Gott in den kommenden Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade erweisen wird, also mit denen, welche schließlich selig werden. So bezeugt Paulus auch Röm. 8, 30: *οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ*

ἐκάλεσεν. Und das ist nun „ein schöner, herrlicher Trost, daß Gott", wie unser Bekenntnis sagt, „eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit so hoch ihm angelegen sein lassen und es so treulich damit gemeint, daß er, ehe der Welt Grund gelegt, darüber Rat gehalten und in seinem Vorsatz verordnet hat, wie er mich dazu bringen und darin erhalten wolle", ja daß ich weiß, daß Gott meine Bekehrung und Seligkeit sich so hoch hat angelegen sein lassen, daß er mir schon von Ewigkeit her das Stündlein meiner Bekehrung und mein Sterbestündlein, das mich an das letzte, selige Ziel meiner Berufung bringt, in Gnaden versehen hat.

9. Wenn von Bekehrung die Rede ist, gedenkt man gewöhnlich auch der andern, welche nicht bekehrt und nicht selig werden. Doch was es mit diesen für eine Bewandtnis hat, daß der Unglaube und die Verdammnis allein im Menschen selbst ihre Ursache haben, das steht auf einem andern Blatt der Bibel geschrieben und gehört nicht hierher, und wenn man dies in die Beschreibung der Bekehrung hineinzieht, so wird die Erkenntnis des großen Gnadenwerks, das Gott an uns getan, nur verdüstert. Paulus redet Eph. 1 und 2, wie schon oben bemerkt, nur von den Personen, die wirklich bekehrt werden oder bekehrt worden sind, von denen, welche Gott von Ewigkeit sich erwählt, in der Zeit berufen, bekehrt hat und schließlich ewig selig macht. Bei weiterem Nachdenken kommt man wohl auch hier auf die Frage, cur alii prae aliis, warum die einen bekehrt werden, andere nicht. Aber diese Frage gehört eben zu den unerforschlichen Geheimnissen Gottes, welche wir nicht erforschen können noch sollen, welche Gott seiner Weisheit vorbehalten hat; und wer das Unerforschliche erforschen und erklären will, der verliert das Licht der offenbarten Wahrheit. Vgl. den Exkurs über die Gnadenwahl.

2, 11—22. Eine andere Erinnerung.

2, 11—18. D a r u m g e d e n k e t, d a ß e i n s t i h r, d i e H e i d e n a m F l e i s c h, d i e V o r h a u t g e n a n n t w e r d e n v o n d e r s o g e n a n n t e n B e s c h n e i d u n g a m F l e i s c h, d i e m i t d e r H a n d g e m a c h t i s t, d a ß i h r w a r e t z u j e n e r Z e i t o h n e C h r i s t u m, a u s g e s c h l o s s e n v o n d e m S t a a t I s r a e l u n d f r e m d d e n B ü n d n i s s e n d e r V e r h e i ß u n g, o h n e H o f f n u n g u n d o h n e G o t t i n d e r W e l t; n u n a b e r s e i d i h r, d i e i h r e i n s t f e r n w a r e t, d u r c h C h r i s t u m J E s u m n a h e g e k o m m e n, d u r c h d a s B l u t C h r i s t i. D e n n e r i s t u n s e r F r i e d e, d e r d i e b e i d e n e i n s g e-

macht und die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen hat, indem er die Feindschaft in seinem Fleische, das Gesetz der Gebote in Satzungen zunichte machte, auf daß er die zwei in ihm zu Einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und die beiden in Einem Leibe Gott versöhne, nachdem er durch das Kreuz die Feindschaft durch sich selbst getötet; und so ist er gekommen und hat Frieden gepredigt euch, den Fernen, und Frieden den Nahen; denn durch ihn haben wir beide den Zutritt in Einem Geist zum Vater.

Es folgt hier eine zweite Erinnerung, welche der vorhergehenden parallel läuft. Der Apostel erinnert hier wie dort seine Leser an ihre heidnische, resp. jüdische Vergangenheit und an ihre christliche Gegenwart, an das, was sie durch Christum geworden sind. Doch stellt er im vorliegenden Abschnitt, 2, 11—22, den Kontrast zwischen Sonst und Jetzt nach einer andern Seite dar als in dem Abschnitt 2, 1—10. Vorher hatte er hervorgehoben, daß seine Leser erst tot waren in Sünden, von Natur Kinder des Zorns, jetzt aber mit Christo in ein neues, geistliches, göttliches Leben und Wesen versetzt, also in die Gemeinschaft Gottes eingetreten sind. Von 2, 11 ab hingegen weist er darauf hin, daß die Heidenchristen erst als Heiden dem Gottesstaat Israel, dem Volk Gottes fremd und fern waren, jetzt aber durch Christum nahe herzugekommen, der Gemeinde Gottes, der Heilsgemeinde einverleibt und wahre, volle Glieder der Kirche Gottes geworden sind. Das ist offenbar der Grundgedanke des neuen Abschnitts. Diese beiden, einander koordinierten Ausführungen sind mittelst *Διό* miteinander verbunden. Da dieses *διό* einige Schwierigkeit macht, hat Ewald die Lesart des Marcion *μνημονεύοντες ὑμεῖς ποτε τὰ ἔθνη*, für welche einige wenige Handschriften zu sprechen scheinen, adoptiert. Doch die gewöhnliche Lesart *Διὸ μνημονεύετε ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη* etc. ist zu stark bezeugt, als daß sie mit Recht angefochten werden könnte. Da die Leser, indem sie durch das Evangelium zu Gott bekehrt sind, infolgedessen, eben damit auch dem Volke Gottes zugetan sind, so könnte man etwa eben diesen Kausalnexus mit dem *διό* bezeichnet finden. Aber eine andere Gedankenverbindung erscheint einfacher und näherliegend. *Διό* hat nicht immer streng konsekutive Bedeutung, sondern weist öfter auf das Vorhergehende zurück und faßt es zusammen, um eine neue ähnliche Aussage anzuschließen. Es gilt von *διό*, was Schierlitz von

διὰ τοῦτο bemerkt: „*Διὰ τοῦτο* = deswegen, öfters nur den Übergang zu einer neuen Gedankenreihe, die jedoch mit der vorhergehenden in innerem Zusammenhang steht, bildend, Röm. 5, 12. Matth. 23, 34.“ Vgl. 4, 8; 5, 14. Die Meinung wäre demnach: Quae cum ita sint (Grimm), da dem so ist, da ihr aus dem Tod lebendig geworden seid, so seid nur dessen recht eingedenk, ihr Heiden, und vergeßt es nicht, daß ihr erst Heiden waret und jetzt Christen geworden seid — und bei dieser erneuten Gegenüberstellung des alten und jetzigen Zustands gibt dann der Apostel derselben diejenige Fassung, welche dem vorliegenden Abschnitt charakteristisch ist und ihn von dem vorhergehenden unterscheidet. Haupt macht mit Recht geltend, daß *μνημονεύειν* hier, wie Gal. 2, 10; Kol. 4, 18; 2 Tim. 2, 8, die Bedeutung des ins Auge Fassens und Bedenkens einer vorhandenen Tatsache habe. In ähnlicher Weise bestimmen die meisten neueren Ausleger den Gedankenzusammenhang.

Die Leser des Briefs, die hier gemeint sind, sollen zunächst dessen eingedenk sein, daß sie ehedem als Heiden dem Gottesstaat Israel fern waren. Das ist in Kürze der Sinn von V. 11 und 12; V. 11 enthält das Subjekt, V. 12 das Prädikat. Die Heidenchristen, welche Paulus schon im vorhergehenden Abschnitt mit *ὑμεῖς* angeredet hat, bezeichnet er jetzt ausdrücklich als Heiden und betrachtet sie, indem er schreibt *ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί*, als Repräsentanten der Heidenwelt, der außerisraelitischen Menschheit. Das *ἐν σαρκί* hinter *τὰ ἔθνη* geht nicht auf die natürliche Verderbtheit der Heiden, sondern ist offenbar ebenso zu verstehen wie das *ἐν σαρκί* hinter *περιτομῆς*, und bezieht sich, wie dieses, auf das äußerliche Zeichen, die Beschneidung am Fleisch, am Leibe, das den Juden eigen ist, den Heiden fehlt. Weil sie unbeschnitten sind, werden die Heiden von den Juden verächtlich Vorhaut genannt und als unrein betrachtet. Doch die Juden sind nicht besser als die Heiden. Der Apostel redet geringschätzig von „der sogenannten Beschneidung am Fleisch, die mit der Hand gemacht ist“. Diese nota externa carnis, die Beschneidung, der Einschnitt ins Fleisch, begründet keinen Vorzug der Juden, hat keinen sittlichen oder religiösen Wert. Selbstverständlich hat der Apostel diejenigen Juden, und das war die Mehrzahl, im Sinne, welche auf die äußerliche Beschneidung als solche pochen und trotzen und nach der eigentlichen Bedeutung derselben als eines Zeichens und Siegels des Bundes Gottes und der Beschneidung des Herzens nichts fragen. Wir übersetzen *οἱ λεγόμενοι* mit den meisten Auslegern präsentisch: „die genannt werden“. Denn zur Zeit, da

Paulus diese Worte schreibt, ging diese Rede der Juden über die Heiden noch im Schwange; das machte für die Juden keinen Unterschied, ob die unbeschnittenen Heiden Nichtchristen oder Christen waren. Die ganze Appositionsbestimmung zu *ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί* ist aber nur Folie für die V. 12 folgende Aussage. In Wirklichkeit bestand ein tieferer Unterschied und Gegensatz zwischen den Heiden und Israel als der zwischen Beschnittensein und Unbeschnittensein.

Indem der Apostel das *ὅτι* V. 11 wieder aufnimmt, fährt er fort: *ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.* V. 12. Es fragt sich zunächst, wie das *χωρὶς Χριστοῦ* zu beziehen ist. Die meisten Ausleger fassen es als Prädikat zu *ἦτε*, und erklären die Aussage „ihr waret zu jener Zeit ohne Christum" dahin, daß die Heiden damals keinen Anteil an dem Messias Israels hatten, indem ihnen die Weissagung von Christo unbekannt war. Doch dann würde dieser Ausdruck dasselbe besagen wie der folgende *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*. Und im ganzen Zusammenhang wird, wie schon bemerkt, nicht auf die frühere und jetzige Stellung der Heiden zu Christo und Gott, sondern auf ihre frühere und jetzige Stellung zum Volk Gottes hingewiesen. Wir nehmen daher *χωρὶς Χριστοῦ* mit Hofmann, Haupt, Ewald, Lüken als Apposition zu *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*, welches wiederum auf *ποτέ* zurückblickt, und übersetzen mit Lüken: „Damals, als ihr ohne Christum waret", das heißt, als ihr Christum noch nicht kanntet und hattet, noch keine Christen waret, „da waret ihr fremd rc." Haupt bemerkt zutreffend: „*Χωρὶς Χριστοῦ* kann ebensowenig wie *ἐν Χριστῷ* in V. 13 als Prädikat genommen werden. Denn nicht darauf kommt es dem P. an, daß die Leser beherzigen sollen, sie seien einst ohne Christus gewesen und nun in Christo, wozu eine Mahnung nach V. 1—5 schlechterdings unnötig war, sondern sie sollen beherzigen, was mit dem *χωρὶς Χριστοῦ εἶναι* einerseits und dem *ἐν Χριστῷ εἶναι* andererseits an Konsequenzen gegeben war." Das Hauptprädikat zu *ἦτε* ist *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*. Das *ἦτε* ist betont vorangestellt. Damals waret ihr fremd, aber jetzt nicht mehr. *Ἀπηλλοτριωμένοι* hat hier nicht die strikte Bedeutung des Entfremdetseins, was ein früheres näheres Verhältnis zu Israel voraussetzen würde, sondern die des Fremdseins, des Ausgeschlossenseins. Cremer bringt Belege für diesen Sprachgebrauch. *Πολιτεία* heißt hier nicht „Staatsverfassung", was keinen rechten Sinn gibt, sondern entweder „Staat" oder „Bürger-

recht". Wir ziehen das erstere vor, da im ganzen Abschnitt die Idee von der Gemeinschaft, der Gemeinde Gottes vorherrscht. Die beigefügte Apposition τοῦ Ἰσραήλ ist als Ehrenname des Samens Abrahams vermeint. Das wahre Israel, das Israel Gottes hat der Apostel im Sinne. Das sollen die ehemaligen Heiden bedenken, daß sie vordem von dem Gottesstaat Israel, von dem Volke Gottes ausgeschlossen waren. Und damit freilich auch von den Heilsgütern, die Israel anvertraut waren. Das zweite Prädikat, *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*, ist Näherbestimmung des ersten. Israel, die Gemeinde Gottes, war die Gemeinde des Heils. Israel hatte die Bündnisse der Verheißung, die Christum und das Heil in Christo zum Inhalt hatten. Der Plural *διάθῆκαι* geht darauf, daß die Verheißung, der Bund der Verheißung, den Gott mit Abraham aufgerichtet hatte, wiederholt bestätigt wurde. An den Bund des Gesetzes ist nicht zu denken. Dem Bund der Verheißung, dem Bund der Gnade waren die Heiden fremd, weil sie dem Gottesvolk Israel fremd und ferne waren. Die beiden folgenden Prädikate, *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* und *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, sind dem ersten untergeordnet. Aus dieser Abhängigkeit erklärt sich auch die subjektive Verneinung *μή*. Weil der Gemeinde Gottes, der Heilsgemeinde fremd, waren die Heiden ganz ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt. Wenn *ἐν τῷ κόσμῳ* formell auch nur zu *ἄθεοι* gehört, so bezieht es sich doch sachlich zugleich auf *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*. In der Welt, in dieser elenden, eiteln und vergänglichen Welt keinen Gott, keinen Halt an Gott und keine Hoffnung, keine Hoffnung auf Errettung aus diesem Elend, keine Hoffnung auf ein besseres Leben und Dasein haben, das ist allerdings das kläglichste Geschick, das sich denken läßt. Und die ehemaligen Heiden sollen nicht vergessen, daß sie, als sie noch außerhalb des Gottesstaates Israel standen und lebten, diesem traurigen Geschick verfallen waren.

„Nun aber seid ihr, die ihr einst fern waret, durch Christum JEsum nahe gekommen." V. 13. Das ist die große Wandlung, welche die Leser erfahren haben, damit, daß sie Christen geworden sind. Sie sollen recht beherzigen, was sie erst waren und was sie jetzt geworden sind. Das *οἵ ποτε ὄντες μακράν* entspricht dem vorhergehenden *ἀπηλλοτριωμένοι* und *ξένοι*. Sie, die erst fern waren, nämlich dem Gottesstaat Israel fern waren, sind jetzt nahe gekommen, das heißt, nicht Gott, sondern, wie der Zusammenhang von selbst ergibt und die meisten Ausleger es fassen, dem Volke Gottes nahe gekommen, das jetzt, seit Pfingsten, in der Gestalt der Kirche

Christi existiert. Dieses Nahekommen bezeichnet aber keine bloße Annäherung, sondern den Eingang in das Reich Gottes. Es kann jemand nur außerhalb oder innerhalb der Gemeinde Gottes sein; medium non datur. Bullinger: Sensus igitur est: qui hactenus non fuistis populus Domini, jam estis populus Dei. Grimm bemerkt zu *ἐγγὺς γίνεσθαι* an unserer Stelle: adduci, sc. ad regni divini beneficia, und zu dem parallelen *ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν*: prope h. e. in promptu tibi est, animo tuo quasi jam insidet. Wenn der HErr vom Reich Gottes oder vom Himmelreich sagt, daß es nahe gekommen sei, *ἤγγικεν*, resp. *ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς*, z. B. Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7; Mark. 1, 15; Luk. 10, 9. 11, so will er damit bezeugen, daß das Reich Gottes jetzt in und mit ihm, in seiner Person erschienen und vorhanden sei. Daß die Heiden, an die Paulus sich hier wendet, jetzt nahe gekommen, dem Volk Gottes eingegliedert sind, ist durch Christum JEsum vermittelt, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Dieser Ausdruck ist dann durch *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*, „durch das Blut Christi" näher bestimmt, und wiefern die Heiden durch Christi Blut nahe gekommen, wird nun im folgenden ausgeführt.

Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν. V. 14a. „Denn er", nämlich Christus JEsus, „ist unser Friede", das heißt nicht Friede mit Gott, sondern nach dem Zusammenhang Friede der Christen untereinander, Friede zwischen Juden und Heiden. Dieser kurze, prägnante Satz wird durch den folgenden Appositionssatz näher erklärt: *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας*, „er, der die beiden eins gemacht und die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen hat". V. 14b. Christus hat als unser Friede die beiden, Juden und Heiden, eins gemacht, zu einem Ganzen vereinigt und verbunden. Dem mußte aber die Entfernung des Trennenden vorausgehen. Und das hat Christus, unser Friede, auch getan, er hat die Zwischenwand, die Juden und Heiden trennte, abgebrochen, niedergerissen. Daß mit *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* das Gesetz gemeint sei, verstanden die Leser von selbst, auch wenn *ὁ νόμος* im folgenden Satz nicht ausdrücklich erwähnt wäre. In diesem zusammengesetzten Ausdruck ist *τοῦ φραγμοῦ* der Genitiv der Apposition. Das mosaische Gesetz mit allen seinen Institutionen war ein Zaun, ein Gehege um Israel her, durch welches dasselbe besondert, in sich abgeschlossen war, in seiner Eigentümlichkeit bewahrt und geschützt wurde. Eben damit bildete aber das Gesetz zugleich eine Zwischenwand, eine Scheidewand zwischen Israel und dem außerisraelitischen

Völkertum, den Völkern der Heiden. Und diese Zwischenwand hat Christus niedergerissen. Wiefern? Wodurch? Das besagt V. 15a: *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας,* „indem er die Feindschaft in seinem Fleische, das Gesetz der Gebote in Satzungen zunichte machte“. Die Hauptaussage ist hier in den Worten enthalten: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον καταργήσας.* Christus hat in und mit seinem Fleische das Gesetz abgetan oder durch sein Fleisch, indem er dasselbe in den Tod dahingab, das Gesetz zunichte gemacht, das heißt, außer Wirksamkeit gesetzt. Das *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* V. 15a entspricht offenbar dem *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* V. 13 und *διὰ τοῦ σταυροῦ* V. 16. Indem Christus den Fluch des Gesetzes, welcher den Übertretern des Gesetzes vermeint war, auf sich nahm, am Holz des Fluches litt und starb, hat er das mosaische Gesetz auch in seinen Forderungen außer Kraft und Geltung gesetzt. Die gläubigen Christen rühmen: „Nun aber sind wir los geworden, *κατηργήθημεν,* vom Gesetz, indem wir abstarben dem, worin wir festgehalten wurden, so daß wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.“ Röm. 7, 6. Vgl. betreffs dieser Freiheit vom Gesetz meinen Kommentar zum Römerbrief, S. 304 ff. In unserer Stelle kommt nun aber das mosaische Gesetz nicht insofern in Betracht, als es die sündigen Menschen von Gott schied, sondern als Scheidewand zwischen Heiden und Juden. Und dieser letztere Gedanke kommt in dem Partizipialsatz V. 15a darin zum Ausdruck, daß der Apostel dem *καταργήσας* ein zweites Objekt, *τὴν ἔχθραν,* beifügt und dieses Objekt betont voranstellt. Die Trennung zwischen Israel und den Heiden war zugleich Feindschaft zwischen beiden. Und warum das Gesetz, welches beide trennte, sogar Widerwillen, Widerspruch, Feindschaft bei den Heiden hervorrief, zunächst Feindschaft wider das Gesetz selbst, dann aber eben auch gegen das Volk, dem das Gesetz gegeben war und welches dasselbe verkündigte, gibt Paulus damit zu erkennen, daß er das Gesetz jetzt als *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι,* als das Gesetz der Gebote in Satzungen charakterisiert. Das Gesetz der Juden, welches zahllose Gebote in sich schloß und in starren Satzungen oder Befehlen bestand, schreckte die Heiden zurück und brachte dieselben wider die Juden auf, wenn diese sich als Lehrer der Heiden gerierten. Dies gilt allgemein: das Gesetz mit seinem eintönigen, anhaltenden, kategorischen „Du sollst“ und „Du sollst nicht“ hat für den natürlichen Menschen nichts Anziehendes, Gewinnendes, sondern nur etwas Abstoßendes. Wir bringen die Leute nun

und nimmer durch die Gesetzespredigt in die Kirche hinein. Nun aber hat Christus durch sein Leiden und Sterben im Fleisch, durch sein Blut dieses Gesetz abgetan und damit auch den Zwiespalt, die Feindschaft zwischen Heiden und Juden beseitigt, zunächst objektiv beseitigt, indem er Grund und Ursache der Feindschaft hinwegräumte. Die dargelegte Gedankenverbindung läßt die allerdings sehr prägnante Konstruktion V. 15a nicht so schwierig erscheinen, daß man sich mit Haupt veranlaßt sehen könnte, das *τὴν ἔχθραν* zu streichen, womit ein wesentliches Moment der Gedankenentwicklung wegfallen würde.

Dem Partizipialsatz V. 15a ist ein Finalsatz angefügt: *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ;* „damit er die zwei in ihm zu einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und die beiden in einem Leibe Gott versöhne". V. 15b. 16a. Indem Christus durch seinen Tod das Gesetz abtat, sah er es darauf ab, wie der erste Teil des Finalsatzes besagt, daß er die zwei in ihm zu einem neuen Menschen schaffe. Dieser Ausdruck entspricht offenbar dem *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* V. 14a. Was Christus nach V. 14a wirklich getan hat, erscheint hier, V. 15b, als Zweck seines Todes. Manche Ausleger meinen, daß Christus in und mit seinem Tode diesen Zweck erfüllt habe, indem durch seinen Tod, wie z. B. Meyer annimmt, die Vereinigung der zwei, der Juden und Heiden, objektiv schon vollzogen sei, oder, indem in Christo, wie Haupt will, in seiner Person, und zwar in dem Gekreuzigten der eine neue Mensch gegeben sei, in welchem die neue Menschheit virtuell gesetzt sei. Eine solche virtuelle Vereinigung der Juden und Heiden ist eine schwer vollziehbare Vorstellung. Die Ausdrücke *ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἕν* und *τοὺς δύο κτίζειν εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* passen nur auf eine reale Vereinigung der Juden und Heiden zu einem Ganzen, auf die Sammlung der ganzen Christenheit aus Juden und Heiden, die sich über die ganze Zeit des Neuen Testaments erstreckt. Die christliche Kirche ist de facto der eine Mensch, der aus Juden und Heiden gebildet ist, und ist ein neuer Mensch, in welchem nicht mehr Jude und Grieche ist. Das war das Absehen Christi, da er durch seinen Tod die Scheidewand, das Gesetz hinwegtat, er wollte dann die Getrennten, Heiden und Juden, zu einem neuen Menschen, zu einem Körper vereinigen, und zwar *ἐν αὐτῷ*, in ihm selbst; er wollte beide, wie Ewald richtig bemerkt, „in seine Gemeinschaft hineinziehen", so daß sie in ihm,

dem verklärten und erhöhten Heiland, ihre Einheit haben, vereinigt in ihm leben, weben und wohnen sollten. Es kommt hier also derselbe Gedanke zum Ausdruck, welcher in dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* 1, 10 und in dem *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*, Kol. 1, 19, enthalten ist. Der Zusatz *ποιῶν εἰρήνην*, Frieden stiftend, das heißt, indem er Frieden machen wollte, greift offenbar auf den Hauptsatz V. 14a *Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* zurück. Auf die eben beschriebene Weise, indem er Heiden und Juden zu einem neuen Menschen umbildete, wollte Christus zwischen beiden Frieden machen und sich als unser Friede erweisen. Was den zweiten Teil des Finalsatzes anlangt, so fassen wir *ἐν ἑνὶ σώματι* nicht mit der einen Hälfte der Ausleger von dem Leib Christi, als ob es überhaupt denkbar wäre, daß Christus für die Heiden einen Leib, für die Juden einen andern Leib in den Tod dahingegeben hätte, sondern beziehen den Ausdruck mit der andern Hälfte der Ausleger auf die Gemeinde Christi, die ja ein Leib ist. Das *ἐν ἑνὶ σώματι* ist augenscheinlich dem *εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* parallel. Wir verstehen dann aber auch *ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους τῷ θεῷ* nicht von der objektiven Versöhnung, die durch Christi Tod vollbracht ist, oder von der Aufhebung des feindlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, sondern mit Hofmann, Ewald und andern von der subjektiven Versöhnung oder Aufhebung des feindlichen Verhaltens des Menschen gegen Gott. *Ἀποκαταλλάσσειν τῷ θεῷ*, „Gott versöhnen", heißt hier, wie Kol. 1, 20 und wie *καταλλάσσειν*, 2 Kor. 5, 20, so viel wie zu Gott bekehren, Gotte zuführen, in die Gemeinschaft Gottes einführen. Und aller Nachdruck liegt hier auf dem *ἐν ἑνὶ σώματι*. Christus wollte die beiden, Juden und Heiden, in einem Leibe, als ein Ganzes zu Gott bringen, es sollte nicht jeder Part für sich in die Gemeinschaft Gottes eingehen, sondern beide sollten als ein einheitliches Gottesvolk Gott zugehören. Dieser unserer Auffassung der zweiten Hälfte des Finalsatzes würde die Beziehung des folgenden *διὰ τοῦ σταυροῦ* auf *ἀποκαταλλάξῃ* nicht schlechterdings im Wege stehen. Die Meinung wäre dann, daß Christus durch sein Kreuz, das ihnen vorgehalten wird, also durch die Predigt vom Kreuz Juden und Heiden in einem Leib Gott gewinnen wollte. Aber es scheint uns einfacher und natürlicher, *διὰ τοῦ σταυροῦ* zum Folgenden zu ziehen und die letzten Worte des Absichtssatzes mit Ewald zu übersetzen: „nachdem er durch das Kreuz die Feindschaft durch sich selbst" oder „in sich selbst" „getötet hätte". Paulus wiederholt die vorherige Aussage, V. 14 b. 15 a, und betont,

daß Christus durch seinen Kreuzestod die Feindschaft zwischen Juden und Heiden beseitigt, durch sich selbst oder in sich selbst, indem er sich selbst in den Tod gab, diese Feindschaft getötet habe. Dieses ἐν αὐτῷ ἀποκτείνας ist dann auch Beweis dafür, daß αὐτός, er selbst unser Friede ist. Er hat durch seine Selbsthingabe in den Tod eben das Hindernis des Friedens, das Feindschaft erzeugende Gesetz aus dem Wege geräumt und damit für das eigentliche Friedestiften, die Vereinigung der Juden und Heiden zu einem Leibe Raum geschafft.

Man erwartet jetzt noch eine Aussage darüber, daß Christus nun auch wirklich die eben beschriebene Absicht, die er bei seinem Kreuzestod hatte, hinausgeführt und wie er sie hinausgeführt hat. Es war ja wohl V. 14 schon kurz gesagt, daß er faktisch die beiden eins gemacht, aber noch nicht gesagt, wie und wodurch dies geschehen ist. Und eine solche Aussage bringen tatsächlich die letzten Verse unsers Abschnitts. Es heißt V. 17: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς. Wir übersetzen das καί mit „und so", dieser seiner Absicht gemäß „ist er — nun auch — gekommen und hat gepredigt Frieden euch den Fernen und Frieden den Nahen". V. 17. Wenn man, nachdem vom Tode Christi und dem, was Christus mit seinem Tode beabsichtigt, die Rede war, das ἐλθών vom Kommen JEsu in die Welt versteht, so statuiert man ein arges Hysteronproteron und verkennt ganz den Gedankenfortschritt. Wir fassen mit den meisten Auslegern ἐλθών von dem Kommen JEsu im Geist. Christus ist, nachdem er gestorben, auferstanden und erhöht ist, in und mit seinem Geist, den er gesandt hat, gekommen und hat gepredigt. Christus ist durch den Geist selber, persönlich in, mit und bei seinem Worte, das von Menschen verkündigt wird, und redet durch dieses Wort den Menschen zu Herzen. „Er kommt auch noch heute und lehret die Leute." Das Wort, das er predigen läßt und selber predigt, ist Evangelium, eine frohe Botschaft, εὐηγγελίσατο, und der Inhalt dieser Botschaft εἰρήνη, Friede, das ist Friede κατεξοχήν, Friede mit Gott, das Heil, das Christus mit seinem Blut und Kreuz erworben hat. Diesen Frieden hat er gepredigt und predigt er den Fernen und eben diesen Frieden predigt er den Nahen. Denen, die erst ferne waren, dem Gottesstaat Israel fern und fremd waren, und den Nahen, denen von alters her das Reich Gottes anvertraut war, Heiden und Juden hat Christus ein und denselben Frieden verkündigt und eben damit sie eins gemacht, Frieden zwischen ihnen hergestellt. Die Predigt des Gesetzes stößt zurück. Dies Evangelium von dem Heil in Christo hingegen zieht

an, gewinnt, sammelt, verbindet und verbrüdert die Menschen untereinander. Die desselben Friedens, desselben Heils durch das Wort teilhaftig geworden sind, die sind ein neuer Mensch, ein Leib. Es bedarf da keines andern, keines äußerlichen Bandes. Daß übrigens die Fernen, die Heiden hier vorangestellt sind, während doch die Apostel in der Regel zuerst den Juden, dann den Griechen das Evangelium predigten, kommt daher, daß Paulus in diesem ganzen Abschnitt die Christen aus den Heiden anredet. Daß Heiden und Juden durch die Predigt des Evangeliums gleichen, gemeinsamen Anteil an dem Heil in Christo überkommen haben, erweist der Apostel schließlich aus dem Tatbestand der Gegenwart: *ὅτι δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.* „Denn durch ihn haben wir beide den Zutritt in einem Geiste zum Vater." V. 18. Wir beide, Juden und Heiden, alle Glieder der Kirche haben jetzt durch Christum, den Heiland, in einem Geist, dem Heiligen Geist, der sie alle beseelt, in ihnen allen wohnt, den Zutritt zu dem Vater. Diese Einigkeit im Geist, dem Geist der Kindschaft, ein und dasselbe Kindesrecht dem Vater JEsu Christi gegenüber ist das starke Band, das Juden- und Heidenchristen, alle Glieder der Kirche Christi verknüpft, und der gemeinsame Ruf „Abba! Lieber Vater!" den man allenthalben in der Christenheit vernimmt, ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Christus durch das Wort des Friedens wirklich Frieden gemacht hat zwischen Fernen und Nahen.

Es ist nunmehr sattsam klargestellt, wiefern die Heiden, die erst fern waren, durch Christum JEsum, durch das Blut Christi nahe gekommen sind. V. 13. Durch Christi Blut und Tod ist die Scheidewand, die sie vom Staat Israel trennte, niedergerissen, die Feindschaft zwischen Heiden und Juden aufgehoben, ertötet, und Christus JEsus, der aus dem Tod lebendig geworden, hat sie dann durch das Evangelium des Friedens nahe herzugebracht und mit den gläubigen Juden zu einer Gemeinde verbunden.

2, 19—22. So seid ihr denn nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, auferbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, indem Christus JEsus selbst der Eckstein ist, in welchem der ganze Bau zusammengefügt wächst zu einem heiligen Tempel im HErrn, in welchem auch ihr miterbaut werdet zu einer Behausung Gottes im Geist.

Mit dem Ἄρα οὖν V. 19 wird ähnlich, wie z. B. Röm. 5, 18; 7, 25, das vorher Gesagte in eine Summa zusammengefaßt. „So seid ihr denn nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen“, οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι. Hierzu bemerkt Haupt treffend: „Sie, die früher der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ fern und dem Verheißungsbunde fremd waren, haben nun nicht mehr die Stellung von ξένοι, sind auch nicht etwa nur πάροικοι, das heißt, Beisassen, wie einst die unter den Juden wohnenden Heiden, welche zwar im Heiligen Lande wohnten, aber nicht als Gleichberechtigte. Das οὐκέτι paßt genau genommen nur zu ξένοι, da die Leser niemals πάροικοι gewesen sind; es wird aber hinzugesetzt, weil es eben die judaistische Anschauung war, daß die Heidenchristen nur Bürger zweiter Klasse im Gottesreich seien.“ Vielmehr sind sie wirklich, das liegt in der Wiederholung des ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων, „Mitbürger der Heiligen“. Οἱ ἅγιοι sind hier die Israeliten rechter Art, die erst die πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ bildeten und jetzt zur Gemeinde Christi geworden sind, also die gläubigen Juden. Mit denen sind die Heidenchristen gleichberechtigte Bürger in dem Gottesstaat der christlichen Kirche, haben vollen Anteil und Genuß an den Gütern desselben, als da sind die Erlösung durch Christi Blut, die Vergebung der Sünden, die mancherlei Gaben des Geistes, wie an allen Rechten und Freiheiten, die Christus den Seinen erworben hat. Wie als ein staatliches Gemeinwesen, in welchem Gott HErr und König ist, so erscheint die christliche Kirche andererseits, wie das οἰκεῖοι θεοῦ anzeigt, als eine große, heilige Familie, Gott der Hausvater, die Heiligen oder Gläubigen Kinder, die allezeit freien Zutritt zum Vater haben, wie V. 18 gesagt war, denen das Vaterherz Gottes offen steht. Und die Christen aus den Heiden sind wie alle Heiligen Gottes Hausgenossen, haben im Haus Gottes Hausrecht, Kindesrecht, Erbrecht. Die Teilnahme an demselben οἶκος, das ist, an derselben Familie, bedingt ein noch engeres, innigeres Verhältnis als die Teilnahme an demselben Staatswesen.

Indem der Apostel weiter die Ehre und Würde der Kirche Christi, an welcher die heidnischen Leser Anteil bekommen haben, beschreibt, fährt er fort: ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, „auferbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, indem Christus JEsus selbst der Eckstein ist“. V. 20. Dem Bilde vom Hause wird jetzt eine andere Wendung gegeben. Die gläubigen Christen sind einerseits οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, Hausbewohner, Hausgenossen, das Hausgesinde Gottes, gehören dem Hause, das ist, der Familie Gottes, an, anderer-

seits bilden sie selbst den *οἶκος τοῦ θεοῦ*, sind lebendige Bausteine an dem großen, heiligen Bau der Kirche. Vgl. 1 Petr. 2, 5. Und nun weist der Apostel zunächst auf den Grund dieses geistlichen Baues hin. Das ist *τὸ θεμέλιον τῶν ἀποστόλων*. Wir fassen zuvörderst diesen ersten Genitiv ins Auge. Wir nehmen *τῶν ἀποστόλων* nicht mit der einen Hälfte der Ausleger als Genitiv des Subjekts, so daß die Apostel, wie 1 Kor. 3, 10, als diejenigen bezeichnet werden, welche mit ihrer Predigt den Grund gelegt haben, sondern mit der andern Hälfte der Ausleger als Genitiv der Apposition, so daß die Apostel als der Grundbau, die unterste Schicht des Hauses Gottes erscheinen. Hofmann bemerkt richtig: „Wie der Eckstein Christus JEsus persönlich ist, wie die über dem Grundbau daraufgebauten Steine die Christen sind, so muß auch, wenn der Apostel in seinem Bild verblieben sein soll, der Grundbau in Personen bestehen." Aber freilich kommen nun die Apostel hier nicht nach ihrer persönlichen Art und Beschaffenheit, sondern nach ihrer amtlichen Tätigkeit, eben als Apostel in Betracht, und zwar in ihrer Beziehung zu der Kirche aller Zeiten. Sie sind der Grundbau des ganzen Baues, der fort und fort wächst bis ans Ende der Tage. Die Apostel sind längst gestorben, aber leben noch fort und reden zu uns in ihren Schriften. Sachlich ist nichts anderes gemeint, als daß das Wort der Apostel, das jetzt in Schriften steht, den Grundbau der Kirche bildet. Und da kann denn auch der zweite Genitiv, *προφητῶν*, nur auf die alttestamentlichen Propheten hindeuten wollen und die Schriften der Propheten, die mit den apostolischen Schriften auf gleicher Stufe stehen und mit denselben e i n genus bilden, daher denn auch *ἀποστόλων* und *προφητῶν* unter e i n e n Artikel befaßt sind. Die neutestamentlichen Propheten der apostolischen Zeit, welche das *χάρισμα* der Prophetie besaßen, an die man auch gedacht hat, waren nicht gleichen Ranges mit den Aposteln und hatten keine Beziehung zu den folgenden Christengeschlechtern. Und daß Paulus die Apostel selbst zugleich als Propheten hätte kennzeichnen wollen, hätte hier keinen Sinn und Zweck gehabt. Auch die Propheten des Alten Bundes, die prophetischen Schriften sind grundlegend für den Bestand der Kirche aller Zeiten. Die Apostel haben ihre Lehre mit den Schriften der Propheten bewiesen und bekräftigt. Paulus hat „mittelst der prophetischen Schriften" sein Evangelium den Heiden kundgetan. Röm. 16, 26. Daß die Apostel hier zuerst erwähnt sind, hat darin seinen Grund, daß die Heiden zunächst von den Aposteln das Wort der Wahrheit, das Evangelium von ihrer Seligkeit gehört hatten und dann von diesen auch in die alttestament-

liche Schrift eingeführt waren. Apostel und Propheten sind das einheitliche Gotteswort. Und eben, weil es Gottes Wort ist, weil Propheten und Apostel geredet haben, getrieben von dem Heiligen Geist, ist das Wort der Propheten und Apostel das unerschütterliche Fundament der Kirche Christi. Auf dieses Fundament sind die Christen aus den Heiden aufgebaut, da sie Christen wurden, das Evangelium hörten und glaubten, und sind eben damit in den Bau der Kirche hineingebaut, und eben dieses Wort, das die Christen fort und fort hören, lesen, lernen, gibt dem Glauben und der Gemeinde der Gläubigen Halt und Bestand. Neben diesem *θεμέλιον*, Aposteln und Propheten, wird des Ecksteins des Baues gedacht, der als Grundstein in Betracht kommt, und das ist Christus JEsus selbst. Entweder die Grundmauer oder der Grundstein oder beides kann als Fundament eines Hauses bezeichnet werden. Der Grundbau und der Eckstein liegen nun aber in diesem geistlichen Bau nicht nebeneinander, sondern ineinander. Christus JEsus ist Kern und Stern der prophetischen und apostolischen Schriften. Christus ist in, mit und bei seinem Wort und nur im Wort, sonst nirgends zu finden. Wer das Wort hat, faßt und hält, der hat, faßt und hält Christum. „Der Grund ist selber JEsus Christ, Apostel und Propheten." Weil Paulus beides namhaft machen wollte, das unsichtbare Fundament der Kirche, das ist Christus JEsus, und das sichtbar-hörbare medium, das Bindeglied zwischen Christo und der Christenheit, das prophetisch-apostolische Wort, darum hat er Grundbau und Eckstein nebeneinander genannt, indem er eben im Bild von einem Hause bleiben wollte. Christus JEsus, der Heiland der sündigen Menschen, von welchem das Wort zeugt, ist das Fundament des Glaubens und der Gemeinde der Gläubigen, die aus der Sünderwelt gesammelt wird. „Der Grund, da ich mich gründe, ist Christus und sein Blut." Christus, der Gekreuzigte, garantiert der Gemeinde, die noch mit viel Sünde und Schwachheit behaftet ist, Gottes Huld und Gnade. Christus JEsus, der vom Tode lebendig geworden und zur Rechten Gottes im Himmel gesetzt ist, über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft, 1, 20. 21, welcher durch das Wort seine Kraft erweist, stützt, stärkt, trägt, erhält seine Kirche, daß ihr keine Macht der Erde und der Hölle etwas anhaben kann.

Und nun stellt der Apostel den geistlichen Bau selbst vor Augen, nachdem er auf den Grund desselben hingewiesen hat: *ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*, „in welchem der ganze Bau zusammengefügt wächst zu einem heiligen

Tempel im HErrn". V. 21. *Πᾶσα οἰκοδομή* ist hier das Subjekt. Meyer, Haupt und andere übersetzen „jeder Bau" und erklären den Ausdruck von den einzelnen Christengemeinden. Aber im ganzen Zusammenhang ist nur von der una sancta, der Gesamtkirche, die Rede. Wenn wir auch *πᾶσα οἰκοδομή* nicht ganz für identisch nehmen mit *πᾶσα ἡ οἰκοδομή*, so denken wir doch, da die Übersetzung „aller Bau" berechtigt und hier allein am Platze ist, an das ganze Bauwerk, das über dem Eckstein Christus und dem Grund der Apostel und Propheten sich erhebt, das freilich noch als im Bau begriffen vorgestellt wird. Hofmann: „Es verhält sich mit *πᾶσα οἰκοδομή* ganz ebenso wie mit *πᾶσα ἀναστροφή* 1 Petr. 1, 15, was nicht jeder, sondern aller Wandel ist, oder mit *πᾶσα κτίσις* Kol. 1, 15, wo der folgende Vers die Übersetzung ‚alle Schöpfung' rechtfertigt, während es widersinnig wäre, zu übersetzen ‚Erstgeborener eines jeden Geschöpfs'. Es will auch nicht übersehen sein, daß der Apostel nicht von einem fertigen, sondern von einem im Werden begriffenen Bauwerke spricht, wonach ‚aller Bau' so viel ist als, was irgend gebaut ist oder wird." Ähnlich Soden, Ewald. Von diesem Bau wird in der partizipialen Näherbestimmung *συναρμολογουμένη* zunächst ausgesagt, daß er zusammengefügt wird oder sich zusammenfügt. Von dem ganzen Bau wird prädiziert, was von den einzelnen Bestandteilen gilt. Die Bausteine, aus denen das Bauwerk sich zusammensetzt, passen zueinander, greifen ineinander, fügen sich ineinander. Der Bau zeigt in seiner Zusammensetzung allenthalben Ebenmaß und Harmonie. Ohne Bild: die Glieder der Kirche harmonieren miteinander, fügen und schicken sich ineinander. Wenn sie auch von Haus aus sehr verschieden sind, Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Weise und Unweise, so haben sie doch jetzt Frieden miteinander, sind einig, gleichgesinnt, und zwar in Christo. Wir verbinden das *ἐν ᾧ* am Anfang des Satzes am besten mit *συναρμολογουμένη*. Bei diesem *ἐν ᾧ*, welches sich auf *Χριστοῦ Ἰησοῦ* zurückbezieht, hat der Apostel das Bild vom Eckstein fallen lassen, denn daß das ganze Gebäude als im Eckstein enthalten, vom Eckstein umschlossen gedacht werde, wie Hofmann will, ist eine schwer vollziehbare Vorstellung, und er weist einfach auf das allgemeine Verhältnis der Christen zu Christo hin, daß die Christen in Christo sind und leben, mit Christo Gemeinschaft haben. Und dieser Zusammenschluß mit Christo hat nun Zusammenschluß der Christen untereinander zur Folge. Durch den Glauben sind die Christen auf Christum aufgesetzt, in Christum, in die Gemeinschaft Christi beschlossen. Der gemeinsame Glaube an Christum ist es, was sie innerlich eint und

verbindet. Aber diese Glaubenseinheit erweist sich dann auch im Leben und Wandel, im Zusammenleben der Christen. Die lebendigen Bausteine, aus denen der Bau der Kirche sich zusammensetzt, sind kein Rohmaterial. Die Menschen, wie sie von Natur sind, außer Christo, vertragen sich schlecht miteinander, leben in Zwist und Hader. Die Christen sind durch den Glauben an Christum geheiligt, sie sind die *ἅγιοι*, und so haben sie eine neue Art, haben Christi Sinn, leben nicht sich selber, sondern dienen einander in der Liebe. Sie lehren, ermahnen, trösten, erbauen einander. Ein jeglicher sieht nicht auf das Seine, sondern auf das, was des andern ist. Einer trägt des andern Last. Einer trägt die Schwachheiten und Gebrechen des andern. Wer stärker ist, gibt dem Schwächeren Halt. Kurz, es greift an diesem Bau der Kirche alles wunderbar ineinander, und jeder Stein, auch wenn er nicht so hervorsticht, ist an seinem Platz. Und indem er sich in solcher Weise zusammenfügt, wächst der ganze Bau, *αὔξει*, Nebenform von *αὐξάνει*, die sich auch in der Profangräzität findet. Es werden im Lauf der Zeiten immer mehr Steine demselben eingefügt. Die Kirche Christi weiß von keinem Stillstand und Rückgang, die Signatur der Kirche ist, daß sie wächst und sich mehrt ohne Aufhören. Man hat wohl zu verschiedenen Zeiten über einen Verfall der Kirche geklagt. Da kann aber nur von einem Verfall sichtbarer Kirchengemeinschaften die Rede sein. Und auch mitten im Verfall einer sichtbaren Kirche wächst die unsichtbare Kirche, die una sancta. Wann und wo immer noch das Wort der Propheten und Apostel erschallt, wo immer noch Christus gepredigt wird, da werden immer etliche Gläubige gewonnen, und diese sind ein Zuwachs für die wahre Kirche. Von denen, welche von der äußeren Kirchengemeinschaft zurücktreten und sich wieder in die Welt verlieren, gilt, was der Apostel Johannes in seinem ersten Brief 2, 19 schreibt: „Sie waren nicht von uns; denn wären sie von uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben.“ Der geistliche Bau der Kirche wächst und wird wachsen von Jahrhundert zu Jahrhundert, bis ans Ende der Tage. Und wenn dann die Vollzahl der Auserwählten, das Pleroma der Juden und das Pleroma der Heiden eingegangen ist, dann ist der Bau vollendet. Dann wird auch Zweck und Bestimmung des Baues ins helle Licht treten. Der ganze Bau wächst „zu einem heiligen Tempel im HErrn“, *εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*, und wie es V. 22 heißt, „zu einer Behausung Gottes im Geist“, *εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.* Das wird die Kirche dereinst im vollkommenen Maße sein. Das ist sie aber wesentlich auch schon jetzt, während sie noch im Bau begriffen ist, wie denn der Apostel den Christen

1 Kor. 3, 16 zu bedenken gibt: „Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Die Kirche ist ein heiliger Tempel im HErrn. Sie wird vom HErrn Christus, der alles in allem erfüllt, in besonderer Weise erfüllt, nicht nur mit seiner Allgegenwart, sondern mit seiner Gnadengegenwart, die durch das Wort vermittelt ist. Die Kirche ist eine Behausung Gottes, in welcher Gott wohnt, und zwar im Geist und durch den Geist, den Heiligen Geist, der in der Christenheit wirkt und waltet. Die drei Personen der Gottheit, der HErr, Gott, der Geist, werden hier nebeneinander genannt. Die christliche Kirche ist ein Tempel, eine Wohnung der heiligen Dreifaltigkeit. Der große, wunderbare Gott, der dreieinige Gott, der hoch im Himmel sitzt, den der Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen, hat auch eine Stätte, einen Thron auf Erden, mitten unter den sündigen Menschenkindern, das ist eben die Gemeinde des HErrn. Diese Ehre und Würde der Kirche ist jetzt noch verborgen. Dereinst aber, wenn sie vollendet ist, steht die Kirche in ihrer ganzen Pracht und Schöne da, da wird alle Welt, auch die Engelwelt staunen, was aus der geringen, verachteten Gemeinde des HErrn, die aus armen Sündern gesammelt ist, für ein großer, stattlicher Tempel geworden, und die Klarheit und Herrlichkeit des dreimal Heiligen wird den ganzen Bau durchleuchten. Da wird es vor aller Augen offenbar sein: „Siehe, eine Hütte Gottes bei den Menschen!“ Der Schlußsatz des Abschnitts wird eingeleitet mit den Worten: „in welchem“, nämlich Christo, „auch ihr miterbaut werdet“. Vorher, V. 20, war gesagt *ἐποικοδομηθέντες*. Die Heiden, an welche der Apostel in seinem Briefe zunächst sich wendet, waren schon auferbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, waren schon Glieder der Kirche geworden. Jetzt heißt es präsentisch *συνοικοδομεῖσθε*. Die Heidenchristen seiner Zeit gelten dem Apostel als Repräsentanten der Heidenwelt. Der Zufluß aus den Heidenländern ist, da der Apostel diesen Brief schreibt, noch nicht zum Stillstand gekommen, sondern hält an, geht fort durch alle Zeiten. Und alle die Fernen und Fremden, welche im Lauf der Zeiten in die Kirche eingehen, sollen nun recht bedenken, was für eine hohe Ehre ihnen damit widerfährt, daß sie mit eingebaut werden in den Tempel des lebendigen Gottes.

Summa des Abschnitts 2, 11—22: **Der Apostel erinnert die Christen aus den Heiden daran, daß sie, die erst fern und fremd waren, jetzt durch Christum dem Volke Gottes nahegekommen, der Kirche Christi eingegliedert sind.**

Drittes Kapitel.

3, 1—13. Paulus, der Apostel der Heiden.

Derhalben ich Paulus, der Gebundene Christi JEsu für euch Heiden — wenn anders ihr gehört habt von der Verwaltung der mir für euch verliehenen Gnade Gottes, daß gemäß einer Offenbarung mir kundgetan worden ist das Geheimnis, wie ich vorher mit wenigen Worten geschrieben habe, woran ihr, wenn ihr es leset, merken könnt meine Einsicht in dem Geheimnis Christi, welches in andern Geschlechtern nicht kundgetan ist den Menschenkindern, wie es jetzt offenbart worden ist seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist, daß die Heiden Miterben sind und Miteinverleibte und Mitteilhaftige der Verheißung in Christo JEsu durch das Evangelium, dessen Diener ich geworden bin nach der Gabe der Gnade Gottes, welche mir gegeben ist nach der Wirkung seiner Macht; — mir, dem Geringsten aller Heiligen, ist diese Gnade gegeben, den Heiden zu verkündigen den unerforschlichen Reichtum Christi, und alle zu erleuchten, welches da sei die Verwaltung des Geheimnisses, das von Urzeiten her verborgen gewesen in Gott, der alles geschaffen hat, damit jetzt kundgetan würde den Herrschaften und Gewalten im Himmel durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes, nach dem Vorsatz der Ewigkeit, welchen er gefaßt hat durch Christum JEsum, unsern HErrn, durch welchen wir die Freudigkeit und den Zugang haben im Vertrauen, durch den Glauben an ihn; darum bitte ich, nicht mutlos zu werden in meinen Trübsalen für euch, die für euch eine Ehre sind.

Wie das *Τούτου χάριν* im Eingang des Kapitels gemeint ist oder, was dasselbe ist, wie der neue Abschnitt mit dem vorhergehenden zusammenhängt, wird sich von selbst ergeben, wenn wir zuvörderst den Inhalt der 3, 1 beginnenden Ausführung uns vergegenwärtigt haben. Es ist gezwungen und gibt keinen rechten Sinn, wenn man mit Meyer-Schmidt in 3, 1 *εἰμί* ergänzt und übersetzt: „Deshalb bin

ich Paulus der Gefesselte Christi JEsu um euret-, der Heiden willen.“ Die meisten Ausleger fassen mit Recht *ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν* als das Subjekt des neuen Satzes, der dann 3, 14 mit *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου* etc. vervollständigt werde. Paulus stellt sich selbst hier den Heiden vor und bezeichnet sich als den Gebundenen Christi JEsu für die Heiden, weil seine Haft eine im Dienste Christi erlittene Haft ist und weil gerade die Verkündigung Christi unter den Heiden ihm seine Haft zugezogen hatte.

Was nun V. 2—13 folgt, ist Umschreibung des Subjektbegriffs, eine Beschreibung des heidenapostolischen Amts Pauli. Die Worte, welche sich zunächst an *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν* anschließen: *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*, „wenn anders ihr gehört habt von der Verwaltung der mir für euch verliehenen Gnade Gottes“, V. 2, haben wir in der Einleitung erklärt und da gezeigt, daß man mit Unrecht aus denselben erschlossen habe, Paulus habe diesen Brief an ihm persönlich unbekannte Leser geschrieben. Die ephesinischen Christen hatten von ihm selbst über seine Berufung zum Heidenapostel gehört, waren dann selber eine Zeitlang Zeugen und Gegenstand seiner apostolischen Wirksamkeit gewesen und hatten darauf öfter Kunde erhalten, wie er seinen Beruf in andern Heidenländern erfüllte. Unter der speziellen *χάρις*, welche Paulo von Gott gegeben war, ist, wie allgemein anerkannt ist, sein heidenapostolisches Amt zu verstehen. Wenn nun auch *οἰκονομία* eben dieses Amt bezeichnete, „Haushalteramt“, so würde sich eine Tautologie ergeben, und so faßt man den letzteren Ausdruck am besten aktivisch, von der Verwaltung des Amts. Der Begriff der *χάρις τοῦ θεοῦ* wird in dem folgenden, mit *ὅτι* eingeleiteten Satz weiter expliziert. Ihr habt gehört, „daß gemäß einer Offenbarung mir kundgetan worden ist das Geheimnis“, *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον*. V. 3. Schon bei seiner Bekehrung, da der HErr sich selbst ihm offenbarte, war Paulus zum Apostel der Heiden berufen, Act. 26, 18, und damit das Geheimnis, dem sein Beruf galt, ihm kundgetan worden. Das war eben das Geheimnis, von welchem er vorher geschrieben: *καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*, „wie ich vorher mit wenigen Worten geschrieben habe, woran ihr, wenn ihr es leset, merken könnt meine Einsicht in dem Geheimnis Christi“. V. 4. Wovon der Apostel vorher, 2, 11—22, geschrieben und wonach die Leser sein Verständnis des Geheimnisses Christi bemessen konnten,

das war die Tatsache, daß die Heiden durch Christum nahe herzugekommen und Mitbürger mit allen Heiligen und Gottes Hausgenossen geworden sind. Aus diesem Zusammenhang der Gedanken ergibt sich von selbst, daß man unter dem *μυστήριον* V. 3 und dem *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* V. 4 nicht etwa, wie z. B. Hofmann, Wohlenberg wollen, nur im allgemeinen die christliche Wahrheit oder die christliche Lehre zu verstehen hat, sondern, wie z. B. auch Harleß, Meyer, Schmidt, Haupt, Soden annehmen, das Geheimnis von der Teilnahme der Heiden am Reiche Christi. In der Parallelstelle Kol. 1, 27 nennt Paulus das Geheimnis, das erst verborgen war und jetzt offenbar geworden ist, *μυστήριον ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν.* Vgl. *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* Kol. 4, 3. Und so ist auch an unserer Stelle das Geheimnis Christi nichts anderes als „Christus in euch“, oder „unter euch“, nämlich den Heiden, Christus der Heiden Heiland.

Von eben diesem Geheimnis wird V. 5 gesagt, daß es „in andern Geschlechtern nicht kundgetan ist den Menschenkindern, wie es jetzt offenbart worden ist seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist“, *ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.* In den früheren Generationen ist das Geheimnis, das Paulus im Sinne hat, den Menschen nicht kundgetan worden. Es haben zwar schon die alttestamentlichen Propheten von dem Eingang der Heiden in das Reich des Messias geweissagt, aber diese Weissagung war eben denen, welchen sie galt, den Heiden, den Menschenkindern weit und breit nicht kund geworden. Jetzt dagegen, in der neutestamentlichen Zeit ist das Geheimnis bekannt geworden. Der mit *ὡς* angedeutete Vergleich zwischen Sonst und Jetzt bezieht sich nur im allgemeinen auf das frühere Unbekanntsein und jetzige Bekanntsein, nicht auf die Art und Weise des Kundtuns. Gott hat jetzt durch seinen Geist das Geheimnis seinen heiligen Aposteln und Propheten offenbart. Da nicht nur der Artikel *τοῖς*, sondern auch das *αὐτοῦ* zu beiden Benennungen gehört, so sind an unserer Stelle ohne Zweifel die Propheten als mit den Aposteln identisch zu fassen. Allen Aposteln hat Gott das, was erst verborgen war, offenbart und ihnen durch seinen Geist das Verständnis der alttestamentlichen Weissagung recht erschlossen. So bezeugten schon auf dem Apostelkonvent Act. 15 auch Petrus und Jakobus, daß Gott sich ein Volk aus den Heiden sammeln wolle. Und was Gott ihnen offenbart, haben die Apostel dann, weshalb sie auch Propheten genannt werden, weiter gesagt und der Welt verkündigt. Die heiligen Apostel und

Propheten, die von der Welt abgesondert waren, haben der gottlosen Welt es kundgetan, daß für alle Menschen die heilsame Gnade erschienen sei. Es war ja freilich dies der besondere Beruf Pauli, den Gehorsam des Glaubens unter den Heiden aufzurichten. Aber wenn die Apostel der Beschneidung auch zunächst an den Juden arbeiteten und die Heidenmission dem Paulus überließen, so haben sie selbst doch auch später, als das Gericht der Verstockung an ihrem Volk sich vollendet hatte, den Heiden gepredigt und geschrieben. Und nun wird V. 6 der Inhalt des Geheimnisses expressis verbis angegeben: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου,* „daß die Heiden Miterben sind und Miteinverleibte und Mitteilhaftige der Verheißung in Christo JEsu durch das Evangelium". Der Apostel häuft die Ausdrücke, um die volle Gleichberechtigung der Heiden mit den andern Heiligen recht stark hervorzuheben. Der erste und der dritte Begriff decken sich. Die Christen aus den Heiden sind dem einen Leib, dem Leib Christi, der einen heiligen christlichen Kirche, einverleibt, eingegliedert und darum auch der Verheißung des künftigen Heils mitteilhaftig, mit allen Kindern Gottes Erben des ewigen Lebens. Durch Christum, Christi Erlösung ist ihnen objektiv, durch die Predigt des Evangeliums subjektiv der Anteil an dem Heil in Christo vermittelt. Paulus kommt schließlich V. 7 auf die besondere Gnade zurück, die ihm von Gott verliehen, daß er Diener an dem Evangelium geworden ist, durch welches die Heiden in das Reich Christi hineingezogen werden, und macht da noch bemerklich, daß sich in diesem seinem Dienst am Evangelium die Wirksamkeit der Macht Gottes erweise. Die überschwengliche Größe der Macht und Kraft Gottes ist wirksam sowohl an denen, welche das Evangelium predigen, als auch an denen, welche es hören und glauben. 1, 19.

Die Belehrung Pauli über sein Apostolat zerfällt in zwei Hälften, V. 1—7 und V. 8—13; die zweite schließt sich asyndetisch an die erste an, indem die V. 1 begonnene Konstruktion abgebrochen wird. „Mir, dem Geringsten aller Heiligen, ist diese Gnade gegeben"; *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη.* V. 8 a. Wie Paulus 1 Kor. 15, 9 sich den Geringsten der Apostel nennt, so bezeichnet er sich hier als den Geringsten aller Heiligen, aller Christen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt hat. Die seltene Form *ἐλαχιστότερος* ist ein aus dem Superlativ gebildeter Komparativ, eigentlich: der ich geringer bin als alle Heiligen. Und ihm, dem Geringsten aller Heiligen, ist nun die Gnade gegeben, der Beruf

zuerteilt worden, die Kirche Christi, die er erst zerstört hat, in der Heidenwelt aufzubauen. Darin besteht die ihm verliehene Gnade: „den Heiden zu verkündigen den unausforschlichen Reichtum Christi", *τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ.* Der Reichtum Christi ist die Fülle des Heils, der durch Christum erworbenen geistlichen, himmlischen Segnungen, die im ersten Abschnitt des Briefs vorgeführt sind. Dieser Reichtum ist *ἀνεξιχνίαστον,* eigentlich: unaufspürbar. „Es führen keine Spuren zu ihm hin, denen der Mensch nachgehen und so ihn ausfindig machen könnte: nur die apostolische Botschaft macht ihn kund." Hofmann. Damit, daß Paulus den Heiden den Reichtum Christi verkündigt, soll er zugleich „alle", alle Christen, „erleuchten", darüber aufklären, „welches da sei die Verwaltung des Geheimnisses, das von Urzeiten her verborgen gewesen in Gott", *καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ.* V. 9. Das Geheimnis, welches von Beginn der Weltperioden an, also von Urzeiten her in Gott verborgen gewesen, ist dasselbe, „welches in andern Geschlechtern den Menschenkindern nicht kundgetan ist", V. 5, das Geheimnis von dem Anteil der Heiden an dem Reichtum Christi. Von eben diesem Geheimnis, das V. 6 ausdrücklich mit Namen genannt wird, handelt der ganze Abschnitt 3, 1—13, darauf führt auch der Zusammenhang des zweiten Infinitivsatzes mit dem ersten. Und für „die Verwaltung", *οἰκονομία,* das ist, wie Soden richtig erklärt, „für die Verwirklichung" dieses Geheimnisses ist eben Paulus, der Heidenapostel, bestellt. Der sollte Christo ein auserwähltes Rüstzeug sein, seinen Namen vor die Heiden und deren Könige zu tragen. Act. 9, 15. Paulus ist der Stifter und Begründer der Heidenkirche. Die spätere Heidenmission ist Fortsetzung des großen Werks des ersten, einzigartigen Heidenmissionars, welcher den Orient und den Occident mit dem Evangelium von Christo erfüllt hat. Gerade jetzt, da Paulus diesen Brief schreibt, da er nahezu seine apostolische Laufbahn vollendet hat, ist diese göttliche Ökonomie recht ins Licht gerückt. Zu *ἐν τῷ θεῷ* wird noch hinzugefügt *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι.* Das ist kein müßiges epitheton ornans. Gott, der Schöpfer aller Dinge, schafft und ordnet auch die Zeiten, setzt das, was er lange Zeit in sich verborgen hat, zu seiner Zeit ins Werk. Die Kirche Christi verdankt ihre Existenz der Schöpfermacht Gottes, ist eine Neuschöpfung. 2, 10. Es realisiert sich in ihr der Zweck der Schöpfung. Die aus allen Völkern, Geschlechtern, Zungen der Erde gesammelte Gemeinde Christi ist die

Menschheit Gottes, auf die es Gott abgesehen, welche den Ruhm Gottes verkündigt, an welcher Gott seine Lust und Freude hat. Und in ihrer schließlichen Vollendung ist die christliche Kirche die vollendete, verklärte Menschheit, die da mit lauter Stimme und mit ihrem ganzen Dasein dem die Ehre gibt, der alle Dinge geschaffen hat.

Den folgenden Absichtssatz *ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*, „damit jetzt kundgetan werde den Herrschaften und Gewalten im Himmel durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes", V. 10, schließen wir nicht, wie es meist geschieht, an eine der vorhergehenden Näherbestimmungen des Hauptsatzes an, sei es *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*, sei es *τοῦ ἀποκεκρυμμένου*, sondern mit Hofmann, Wohlenberg und andern an die Hauptaussage *τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι . . . καὶ φωτίσαι* etc. Die Heidenpredigt Pauli, wie überhaupt die Predigt des Evangeliums diente und dient der Sammlung der Kirche. Die Sammlung der Kirche, der ecclesia, aus den Völkern der Heiden deckt sich mit der Verwaltung oder Verwirklichung des Geheimnisses, welches erst in Gott verborgen gewesen. Durch die Kirche sollte und soll aber nach Gottes Absicht auch den Herrschaften und Gewalten im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes kundgetan werden. Gleichwie die Schöpfermacht Gottes, so verherrlicht sich durch die Kirche, an der Kirche auch die Weisheit, und zwar *ἡ πολυποίκιλος σοφία*, eigentlich: die vielmannigfaltige, multivaria, vielgestaltige Weisheit dessen, der alle Dinge erschaffen hat und noch erhält und regiert. Die Weisheit Gottes wählt die Mittel, welche zum Ziele führen. Gott verwendet die mannigfaltigsten Mittel und Wege, um seine Kirche zu bauen und damit zugleich den Zweck der Weltschöpfung zu realisieren. In der zweiten Hälfte des ersten Korintherbriefs stellt Paulus die Weisheit dieser Welt und die Weisheit Gottes einander gegenüber. Er macht 1 Kor. 1, 26 ff. darauf aufmerksam, daß nicht viele Weise nach dem Fleische, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle berufen sind, sondern was vor der Welt töricht und schwach, unedel und verachtet ist, das hat Gott erwählt. Das ist die wunderbare göttliche Weisheit, daß er das unansehnlichste Material erwählt und aus dem, was nichts ist, Gefäße macht zu seiner Ehre. Die Erörterung Röm. 9—11, in welcher der Apostel die Pädagogie Gottes in den Geschicken der Juden und Heiden aufzeigt, schließt mit einem Ausruf der Verwunderung ab: „O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes!" Röm. 11, 33 ff. Der Apostel hat vorher die unbegreiflichen und unerforschlichen

Wege, wie Gerichte Gottes dargelegt. Die laufen darauf hinaus, daß das Pleroma der Juden, wie das Pleroma der Heiden, also das Pleroma der Kirche zustande komme. Ja, wie mannigfaltige Mittel hat Gott zu diesem Zweck in Anwendung gebracht! Erst hat Gott aus dem verderbten Geschlecht der Menschen ein Volk abgesondert, während er die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ. Das war Israel. Freilich nicht alle, die dem Fleisch nach von Abraham abstammten, waren Kinder rechter Art. Aber innerhalb des Samens Abrahams war doch ein heiliger Same, das rechte Israel. Auch in den Zeiten des tiefsten Verfalls hat sich der HErr einen Rest, eine Wahl der Gnade, übrig behalten. Und inmitten des Volks der Juden hat Gott das Heil der Welt bereitet. Als dann die Zeit erfüllt war, hat Gott Juden und Heiden zur Gemeinschaft Christi berufen. Freilich die Mehrzahl der Juden war verstockt. Aber wie wunderbar! Der Unglaube, die Verstockung und Verwerfung Israels mußte dazu dienen, die Heiden zum Glauben zu bringen und selig zu machen. Das ist, wie Chrysostomus sagt, die göttliche Weisheit, die durch das Gegenteil das Gegenteil wirkte. Als die Juden das Wort des Heils von sich stießen, dann wandten sich die Apostel zu den Heiden. Hinwiederum reizte und reizt der Glaube der Heiden die Juden zur Nacheiferung. Das ist göttliche Weisheit, daß einander entgegengesetzte Dinge und Mittel, wie Unglaube und Glaube, dieselbe Wirkung haben, dazu ausschlagen, die Gemeinde der Gläubigen zu mehren. Und so geht es fort bis zum Ende hin, bis das Pleroma erreicht, bis die Zahl der Auserwählten erfüllt ist. Röm. 11, 13. 14 hebt Paulus hervor, daß gerade auch sein Amt und seine Amtswirksamkeit im Dienste dieser göttlichen Pädagogie stehe. Und nun wird an unserer Stelle hervorgekehrt, daß durch die Kirche diese mannigfaltige Weisheit Gottes den Herrschaften und Gewalten im Himmel kundgetan werden soll. Nichts im Text nötigt uns, mit Hofmann, Wohlenberg und andern an die Herrscher und Gewaltigen im Reich der Finsternis zu denken, als denen Gott zeigen wolle, daß sie mit allen ihren Machinationen die Ausbreitung seines Reichs auf Erden nicht hindern können. Wortlaut und Zusammenhang führt auf die starken Helden im Reich des Lichts, auf die heiligen Engel Gottes. Die Herrschaften und Gewalten, von denen hier die Rede ist, erscheinen als Zeugen und Bewunderer der Weisheit Gottes, die durch die Kirche offenbar wird. Die Engel Gottes leisten, wie wir zu 1, 10 bemerkt haben, in ihrer Weise Handlangerdienste beim Aufbau der Kirche, fördern die Wege, die aus der Welt in die Kirche hinüberleiten. Hier aber wird hervor-

gehoben, daß ihnen Gottes Werk auf Erden, das, was Gott an und in seiner Kirche tut, gleichsam vor Augen gehalten wird. Sie schauen ihre Lust an der Kirche Gottes, welche, und zwar auf so wunderbare Weise, aus dem verlorenen, verdammten Geschlecht der Menschen gesammelt wird, und loben den darob, zu dessen Lob sie geschaffen sind.

Wie den Absichtssatz V. 10, so beziehen wir auch die Näherbestimmung V. 11, *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν,* welche eine Grundangabe enthält, auf den Hauptsatz des Abschnitts. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Gott hat dem Paulus die besondere Gnade verliehen, den Heiden Christum zu verkündigen und damit das Geheimnis der Heidenkirche der Verwirklichung entgegenzuführen, auch zu dem Zweck, daß so durch die Kirche den himmlischen Mächten die Weisheit Gottes kundgetan werde, und zwar „zufolge“, „gemäß“ „dem Vorsatz der Ewigkeit, welchen er gefaßt hat in Christo JEsu, unserm HErrn“. Wir nehmen *τῶν αἰώνων* als Bezeichnung der Ewigkeit. Der Vorsatz der Ewigkeit ist kein anderer als der, welchen Paulus im ersten Abschnitt des Briefs dargelegt hat, der Rat und Vorsatz der Erwählung, nach welchem Gott durch Christum vor Grundlegung der Welt sich eine ewige Kirche, eine große Schar von Kindern erwählt hat. In diesem ewigen Rat und Vorsatz Gottes ist auch das heidenapostolische Amt Pauli begründet, welches eben dazu dient, die auserwählten Kinder aus den Völkern der Heiden zusammenzubringen, in Christo zusammenzufassen. In dem hieran angeschlossenen Relativsatz V. 12, *ἐν ᾧ ἔχομεν παῤῥησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ,* verweist der Apostel, ähnlich wie 2, 18, auf den Tatbestand der Gegenwart und erweist daraus, daß der ewige Vorsatz Gottes nunmehr hinausgegangen ist. Wir Christen stehen jetzt in dem rechten Verhältnis zu Gott. Wir haben Freudigkeit, eigentlich: Freimütigkeit Gott gegenüber, einen Zugang zu Gott im Vertrauen, wir können uns getrost und mit aller Zuversicht Gott nahen, als die lieben Kinder ihrem lieben Vater. Dieses Verhältnis zu Gott ist objektiv durch JEsum Christum, unsern HErrn und Heiland, subjektiv durch den Glauben an Christum vermittelt.

Was für ein wichtiger, weitgreifender Beruf ist es also, den Gott dem Paulus, dem Geringsten aller Heiligen, zuerteilt hat! Sofern nun aber alle Diener am Wort, alle rechtschaffenen christlichen Prediger das Wort der Apostel und gerade auch das Evangelium Pauli der Welt verkündigen, partizipieren sie auch, in ihrer Weise und nach ihrem Maß, an der hohen Aufgabe und dem großen Werk

des Heidenapostels. Durch den Dienst am Evangelium wird aus der gottvergessenen Welt die Kirche Christi, die una sancta gesammelt und damit die Menschheit Gottes herangebildet, der Zweck der Weltschöpfung realisiert, die Engelwelt zum Lobe Gottes gereizt, der ewige Rat und Vorsatz Gottes erfüllt.

Den letzten Vers des Abschnitts, V. 13, *διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστι δόξα ὑμῶν*, „darum bitte ich, nicht mutlos zu werden in meinen Trübsalen für euch, die euch eine Ehre sind", faßt man am besten als eine Schlußbemerkung zu dem ganzen Zusammenhang von 3, 1 ab. Wir nehmen die Worte mit den meisten Auslegern als eine Bitte Pauli an die Leser, und nicht als eine Bitte Pauli an Gott, daß er nicht mutlos werde, wozu der Relativsatz sich nicht recht schicken würde. Das Relativum *ἥτις* für *αἵτινες* ist von *δόξα* attrahiert. Wie im Eingang, so gedenkt der Apostel auch wieder am Schluß der Ausführung über sein Apostelamt seiner Gefangenschaft. Die Meinung ist: Weil ihr Heiden durch mich, den Heidenapostel, den Reichtum Christi empfangen habt, der Kirche Christi eingegliedert seid, darum bitte ich euch nun auch, daß ihr euch die Freude an dieser Wohltat nicht durch mein Leiden verkümmern laßt, daß ihr nicht mutlos und matt werdet in den Trübsalen, die ich um euretwillen dulde, die also zu meinem Amt gehören und für euch nicht eine Schmach, sondern eine Ehre sind.

Summa des Abschnitts 3, 1—13: **Der Apostel preist die besondere Gnade, die ihm zuteil geworden, den Heiden das Evangelium von Christo zu predigen und dadurch aus den Völkern der Erde eine Kirche zu sammeln, an der Gott und die Engel ihre Freude haben, und eben damit den ewigen Rat Gottes hinauszuführen.**

3, 14—21. Eine weitere apostolische Fürbitte.

Derhalben beuge ich meine Kniee vor dem Vater, von welchem jedes Geschlecht von Kindern im Himmel und auf Erden den Namen hat, daß er euch gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit an Kraft zu erstarken durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne, damit ihr in der Liebe gewurzelt und gegründet fähig werdet, mit allen Heiligen inne zu werden, welches da sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe, und die alle Erkenntnis überragende Liebe Christi zu erkennen,

auf daß ihr erfüllet werdet bis zu der ganzen Fülle Gottes. Dem aber, der über alles hinaus tun kann, überschwenglich mehr, als wir erbitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirkt, dem sei die Ehre in der Gemeinde und in Christo JEsu in alle Geschlechter der Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

Mit *Τούτου χάριν* V. 14 nimmt der Apostel den V. 1 abgebrochenen Faden wieder auf. Dieses zweite *τούτου χάριν* bezieht sich, wie das erste V. 1, auf die Ausführung 2, 11—22 zurück, zugleich mit Bezugnahme auf den letzten Abschnitt 3, 2—13, welcher mit dem vorhergehenden eng zusammenhängt. „Derhalben", das ist die Meinung, weil ihr Heiden jetzt nahe herzugekommen und Bürger mit allen Heiligen und Gottes Hausgenossen geworden seid, bete ich für euch, und dieweil ich der Heiden Apostel bin, gehört es zu meinem Amt, für euch zu beten, daß ihr in dem neuen, geistlichen, göttlichen Wesen und Leben wachsen und zunehmen möget. Denn dies ist in Kürze der Inhalt der folgenden Fürbitte. Paulus „beugt seine Kniee", das ist, er betet, „vor dem Vater, von welchem jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen hat", *κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* V. 14. 15. Der Zusatz zu *πατέρα*, nämlich *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ist nicht genügend bezeugt. *Πατήρ* und *πατριά* ist eine Paronomasie, die sich im Deutschen nicht gut wiedergeben läßt, oder nur so, wie Luther es schön und sinnig getan hat: „der der rechte Vater ist über alles, was da Kinder heißt". *Πατριά* bezeichnet ein Geschlecht, eine Familie, die vom *πατήρ* herkommt und den Namen hat. Die meisten neueren Ausleger nehmen nun *πατριά* im eigentlichen, natürlichen Sinn und lassen den Apostel sagen, daß alle Geschlechter oder Nationen der Erde, wie auch das Geschlecht, resp. die Geschlechter der Engel von Gott, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, ihren Namen, resp. ihr Wesen und Dasein haben. Doch diese Bezeichnung Gottes als des „Allvaters" oder „des Vaters aller Engel und Menschen" würde zu dem Inhalt der Fürbitte in gar keiner Beziehung stehen; denn der Apostel erbittet seinen Lesern keine kreatürlichen, sondern geistliche Güter und Wohltaten. Und Paulus würde dann hier in einem ganz andern Sinn, als sonst irgendwo in diesem Brief oder in andern Briefen, Gott Vater nennen. Im Eingang des Briefs, 1, 3 ff., hat er dem Gott und Vater unsers HErrn JEsu Christi, welcher durch JEsum Christum, unsern HErrn, auch unser, der Christen, Gott und Vater ist,

Dank gesagt, daß er uns, die wir jetzt Christen sind, mit allerlei geistlichem, himmlischem Segen gesegnet, sonderlich auch, daß er uns schon vor Grundlegung der Welt durch Christum erwählt und zur Kindschaft durch JEsum Christum gegen ihn selbst verordnet hat. Diese Idee der durch Christum vermittelten Kindschaft geht durch den ganzen Brief hindurch. Im zweiten Abschnitt, 1, 15 ff., hat er den Gott unsers HErrn JEsu Christi, den Vater der Herrlichkeit, gebeten, daß er die Christen in ihrem Christentum fördern möge. Und 2, 18 hat er dann eben diesen Gott und Vater unsers HErrn JEsu Christi, den Gott und Vater der gläubigen Christen, kurzweg den Vater, τὸν πατέρα, genannt und bezeugt, daß wir beide, Juden- und Heidenchristen, jetzt in e i n e m Geist den Zugang zum Vater haben. Diese Aussage hat sich 3, 12 wiederholt. Und so verstehen wir auch an unserer Stelle mit älteren Auslegern, wie z. B. Calov, unter den Neueren z. B. mit Harleß, Wohlenberg, unter ὁ πατήρ den Gott und Vater, der durch JEsum Christum unser, der Christen, Gott und Vater ist, und unter πᾶσα πατριὰ ἐπὶ γῆς jedes Geschlecht von Kindern Gottes, welche durch JEsum Christum, nicht von Natur, sondern kraft der neuen Geburt, als geschaffen in Christo JEsu, 2, 10, Gotteskinder sind. Der Ausdruck πᾶσα deutet auf eine größere Anzahl Geschlechter oder Gruppen von Gotteskindern, und wir denken dabei lieber mit Wohlenberg an die einzelnen Christengemeinden, als an die aus den verschiedenen Nationen gesammelten Christengemeinschaften, da ja die Nationalität in der Kirche Christi keinen Unterschied mehr macht. Die Geschlechter der Gotteskinder im Himmel sind dann die verschiedenen Klassen und Ordnungen der Engel, auf welche die Schrift öfter hinweist. Daß die heiligen Engel, welche von ihrer Erschaffung her Kinder Gottes sind und immer geblieben sind, doch auch zur Heilsökonomie, zu dem Vater unsers HErrn JEsu Christi, zu dem Gott und Vater der gläubigen Christen in Beziehung stehen, ist oben zu 1, 10 gezeigt worden. Vgl. auch 3, 10. Und indem nun der Apostel an unserm Ort hervorhebt, daß alle Geschlechter oder Familien, Sippen von Gotteskindern von dem Vater her, eben dem Vater JEsu Christi, unserm, der Christen, Gott und Vater, ihren Namen haben und, da das kein titulus sine re ist, zu dem Vater in Kindesverhältnis stehen, so weist er damit wieder auf die e i n e große Familie im Himmel und auf Erden hin, deren Haupt und Vater Gott ist, und betont, daß jeder Teil dieser großen Familie, also auch jede einzelne Christengemeinde diesen Gott zum Vater hat und von ihrem lieben himmlischen Vater alles Gute er-

warten und erbitten darf, so auch die Gemeinde, an welche dieser Brief gerichtet und welcher zunächst die apostolische Fürbitte vermeint ist.

Den Vater, zu dem der Apostel betet, hat er 1, 17 *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* genannt. Hier schreibt er: *ἵνα δῷ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ*, „daß er euch gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit". Die *δόξα τοῦ θεοῦ* ist hier dieselbe wie dort, nämlich die excellentia, majestas, perfectio Dei, „die ungeteilte Offenbarungsfülle", aus welcher die Christen fort und fort Gnade um Gnade und alles Gute nehmen. Und was nun der Apostel jetzt den Christen, die durch sein Evangelium für Christum gewonnen sind, erbittet, das ist Wachstum des neuen geistlichen Lebens. Das besagt der erste Infinitivsatz, welcher im allgemeinen den Inhalt der Fürbitte angibt: *δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, „an Kraft zu erstarken durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen". V. 16. „An Kraft erstarken" ist so viel wie kräftig erstarken, an Kraft zunehmen. Das geschieht durch den Geist Gottes, durch welchen die Christen neugeboren sind und der nun in den Christen lebt und wirkt. Der *ἔσω ἄνθρωπος* umfaßt das gesamte Innenleben des Menschen, Denken und Wollen, das bei den Christen eben durch den Geist erneuert und geheiligt ist. Der „inwendige Mensch" deckt sich bei den Christen mit dem „neuen Menschen". Dieses allgemeine Thema der Fürbitte wird im folgenden spezialisiert, das neue geistliche Leben nach seinen verschiedenen Seiten und Beziehungen benannt. Das Hauptcharakteristikum des Christen ist und bleibt der Glaube an Christum. So heißt es weiter: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, „daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne". Christus wohnt nicht nur mit seinen Gaben und Tugenden, sondern er selbst, der erhöhte Gottmensch, wohnt wahrhaftig und persönlich in den Herzen der Gläubigen, wie denn Paulus auch Gal. 2, 20 bezeugt: „Christus lebt in mir." Das ist die selige, wunderbare unio mystica. Er in uns und wir in ihm: das ist die innige Gemeinschaft zwischen Christo und den Christen. Da wir gläubig wurden, Christum im Glauben ergriffen, da ist in und mit seinem Geist Christus in unser Herz eingezogen. Aber es kommt nun im Christenleben alles darauf an, daß die Christen im Glauben erstarken und daß Christus durch den Glauben immer mehr Raum in ihrem Herzen gewinne. Das soll jeder Christ sich selbst von Tag zu Tag von Gott erbitten. Wenn Christus nicht fort und fort in uns lebt, wächst und zunimmt, so schwindet er allmählich wieder aus unserm Herzen.

Und nun hat man wohl auch die folgenden Worte ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι V. 18 a als Bestandteil des Infinitivsatzes genommen und an ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν eng angeschlossen, in dem Sinn, daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne, „die ihr in der Liebe gewurzelt und gegründet seid". Dann würde aber die Liebe, die Befestigung in der Liebe als das Vorgängige, als die Voraussetzung für den Glauben, für die Einwohnung Christi durch den Glauben hingestellt und damit das Verhältnis von Glaube und Liebe auf den Kopf gestellt werden. Um dieser schlimmen Konsequenz zu entgehen, hat man etwa, wie z. B. Harleß, Wohlenberg, unter der Liebe die Liebe Christi verstanden, in die wir durch den Glauben eingewurzelt sind. Jedoch ἀγάπῃ schlechthin, wie sie hier neben und nach dem Glauben genannt wird, ist, wie fast allgemein anerkannt wird, die Liebe der Christen untereinander, die Bruderliebe, die Liebe, in welcher der Glaube wirksam ist. Der Glaube an Christum und die Liebe zu den Brüdern sind die zwei Haupterweisungen des inwendigen Lebens des Christen. Vgl. 1, 15. Andere Ausleger meinen, daß die beiden Partizipien einen selbständigen Satz bilden, eine den vorhergehenden Infinitivsätzen sachlich koordinierte Bitte enthalten, des Inhalts: „daß ihr in der Liebe gewurzelt und gegründet dastehen möget". So z. B. Haupt. Ewald imperativisch oder als Zuruf: „in der Liebe Gewurzelte und Gegründete!" Das wäre aber eine unerträgliche Härte des Ausdrucks. Die einfachste Konstruktion ergibt sich, und derselben entspricht dann auch, wie wir sehen werden, der Gedankenfortschritt, wenn wir mit Bengel, Lachmann, Winer, Braune, Meyer, Hofmann ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι als vorangestellte Apposition in den Absichtssatz ἵνα ἐξισχύσητε etc. V. 18 hineinziehen und demnach übersetzen: „damit ihr in der Liebe gewurzelt und gegründet fähig werdet, mit allen Heiligen inne zu werden, welches da sei die Breite" 2c. Eine Trajektion des ἵνα ist nicht ungewöhnlich. Auch bei dieser Fassung erscheint die Liebe, Zunahme in der Liebe mit als Inhalt der Fürbitte. Die Liebe, die Bruderliebe wird als der Grund und Boden, in welchem die Christen stehen, gleichsam als ihr Gebiet und Revier angesehen, als der Boden, in welchem sie immer tiefer einwurzeln, immer fester sich eingründen müssen, so daß die Liebe bei ihnen zu einem festen Habitus wird und alle ihre Dinge in der Liebe gehen. Das gehört zum Wachstum des geistlichen Lebens, das erbittet der Apostel seinen Lesern. Aber die Einwurzelung und Gründung in der Liebe ist nun zugleich, wie die Partizipien des passiven Perfekts besagen, die Voraussetzung

für das Vermögen, die Fähigkeit, inne zu werden, zu erkennen, welches da sei die Breite rc.

Der ganze Finalsatz V. 18. 19a: *ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος . . . γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν . . . τοῦ Χριστοῦ*, wie auch der folgende Finalsatz V. 19b könnte wohl, gleich den beiden vorhergehenden Infinitivsätzen, als von *ἵνα δῷ ὑμῖν* V. 16 abhängig und als direkter Inhalt der Fürbitte gefaßt werden. Der Fluß der Rede erscheint aber ebenmäßiger, wenn in diesem vielgliedrigen Wunschsatz jedes Glied an das vorhergehende, also der Absichtssatz *ἵνα κατισχύσητε* mit Zubehör an *κατοικῆσαι τὸν Χριστόν* etc. sich anschließt, wie denn tatsächlich ein Stück des geistlichen Lebens aus dem andern folgt. Wunsch und Bitte des Apostels erstreckt sich natürlich auf den ganzen Folgezusammenhang. Die Grundlage ist der Glaube, daraus folgt die Liebe und damit die hier beschriebene Erkenntnis. Und auf der letzteren liegt aller Nachdruck. Es ist wohl zu beachten, was Haupt hier bemerkt: „Es wäre auffallend, wenn das den ganzen ersten Hauptteil des Briefs abschließende Gebet in gar keinem Verhältnis zu dem Inhalt des Vorangehenden stände. Das ist nun aber durchaus nicht der Fall. Diese drei Wünsche — nämlich V. 16. 17. 18a — bilden nur die Subkonstruktion und Voraussetzung, unter der es allein zu demjenigen kommen kann, was das eigentliche Ziel der Fürbitte des P. ist, und was er V. 18b. 19 entwickelt. . . . Die Leser sollen das Vermögen gewinnen zu einem *καταλαβέσθαι*, also einem geistigen Auffassen, Begreifen (18b) und einem *γνῶναι*." Wie in der ersten Fürbitte, 1, 15—23, so legt Paulus auch hier so großes Gewicht auf den Fortschritt der Erkenntnis, und wir erinnern dabei an das, was wir früher bemerkt haben, daß es sich nämlich nicht um bloße Bereicherung des Wissens, sondern um ein geistliches, heilsames, fruchtbares Erkennen handelt. Die Objekte des Erkennens sind hier aber andere als dort.

Es fragt sich vor allem, welches Objekt der Apostel im Sinne hat, wenn er schreibt: *καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος*, „mit allen Heiligen inne zu werden, welches da sei die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe". Denn daß Paulus hier an gar kein bestimmtes Objekt gedacht, sondern nur habe sagen wollen, daß die christliche Erkenntnis der Leser sich nach allen Richtungen hin erstrecken möchte, wie Ewald will, dem widerspricht diese Ausdrucksweise: *τί τὸ πλάτος* etc. Man hat an unserer Stelle, wie z. B. de Wette, eine Beschreibung der göttlichen Weisheit gefunden, von der Hiob 11, 8 ff. gesagt sei, sie

sei himmelhoch und tiefer als die Unterwelt, länger als die Erde und weiter als das Meer, und auf ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ ϑεοῦ 3, 10 hingewiesen. Doch das ist offenbar zu weit hergeholt. Und Hiob redet nicht sowohl von der göttlichen Weisheit, dieser Eigenschaft Gottes, sondern von dem unausforschlichen Wesen Gottes. Die meisten Ausleger ergänzen aus V. 19 die Objektsbestimmung von 18 b, indem sie zu πλάτος, μῆκος etc. τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ supplieren. Aber es ist grammatisch nicht zulässig, aus dem folgenden koordinierten Infinitivsatz den vorhergehenden Infinitivsatz zu vervollständigen. Das καταλαβέσϑαι sowohl, wie das γνῶναι hat sein besonderes Objekt. Haupt macht mit Recht darauf aufmerksam, daß sich aus dem Zusammenhang des Ganzen von selbst ergebe, wovon Paulus V. 18 b handle, bestimmt aber den Hauptgedanken des ganzen Abschnitts von 1, 16 an viel zu vag und ungenau als den „allgemeinen Heilsrat Gottes". Ähnlich die alten griechischen Väter, Calov, Harleß, welche unsere Stelle auf das Erlösungswerk Christi beziehen. Den angegebenen Erklärungen steht ferner im Wege, daß die vier Dimensionen der Breite, Länge, Tiefe, Höhe nicht zu einem abstrakten Begriff, wie Weisheit, Liebe, Heilsrat, sich schicken, sondern nur auf einen Körper passen, resp. auf eine geistige Größe, die leicht als Körper vorgestellt werden kann. Und so hat Hofmann das Richtige getroffen, indem er den Inhalt von V. 18 b so wiedergibt: „Wohl aber lag ihnen — nämlich den Lesern — nahe, zu verstehen, daß sie mit allen Heiligen, also da, wo sie mit ihnen vereinigt und gesammelt sind, um sich blicken sollen in die Breite, wie weit nach beiden Seiten der sie umfangende Raum sich ausdehnt, und in die Länge, wie fernhin er sich vor ihnen her erstreckt, und in die Tiefe, wohin er hinab-, in die Höhe, wohin er hinaufreicht. Die Vorstellung eines Gebäudes erwecken diese Ausdehnungen, und zwar eines Gebäudes, welches die Leser samt allen Christen umschließt, was den bei jeder andern Erklärung willkürlich scheinenden, bei der unsern gerade an dieser Stelle angemessenen Beisatz σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις mit sich bringt. Welcher andere Bau könnte dies aber sein, als derjenige, von welchem 2, 19—22 gesagt worden war, daß die Leser mit allen Heiligen ihm angehören? Er ist weit ausgestreckt über die Völkerwelt nach Ost und West, er dehnt sich in die Länge durch alle Zeiten hin bis an das Ende der Dinge, er reicht in die Tiefe zu den Gläubigen, die im Tode schlafen, und in des Himmels Höhe, wo Christus lebt." Auf den Bau der Kirche haben schon ältere Ausleger unsere Stelle gedeutet, unter den Neueren noch Soden, Wohlenberg, Lüken. Was die vierte Dimension, die Höhe, anlangt, so

scheint uns die Beziehung auf πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς, V. 15, die Geschlechter der Engel Gottes im Himmel, die ja auch schon 1, 10 mit den Kindern Gottes von der Erde in eins zusammengefaßt waren, am nächsten zu liegen. Übrigens blickt der Apostel hier nicht nur auf 2, 19—22 zurück, wo das Bild vom Tempel näher ausgeführt war, sondern, wie schon oben bemerkt, auf die ganze Ausführung 2, 11—3, 13. Deren Grundgedanke war ja die una sancta, die Kirche Gottes, die aus Israel und allen Völkern der Heiden gesammelt ist und gesammelt wird. Während er 2, 19—22 sonderlich die verborgene Würde, Ehre, Herrlichkeit der Kirche als des Tempels Gottes beschrieben hatte, so weist Paulus an unserm Ort auf den weiten Umfang dieses geistlichen Baus hin, von dem indes auch schon dort gesagt war, daß er beständig wachse. Die Kirche, die Gemeinde aller Heiligen, ist eine begrenzte Größe, wie dies die Angabe der vier Dimensionen anzeigt, sie ist eben die Vollzahl der Auserwählten aus Israel und der Heidenwelt, aber es ist ein großer, umfangreicher Bau. Wo unser Bekenntnis, die Apologie, die Kirche beschreibt, kehrt sie zum öfteren gerade dieses Moment hervor, daß sie die Versammlung aller Gläubigen sei vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang. Und die Gläubigen aller Zeiten, auch die schon zuvor, zur Zeit des Alten Bundes, auf Christum gehofft haben, gehören in diese Versammlung hinein. Die Kirche reicht vom Anfang der Tage bis zum Ende der Tage. Die Kirche des HErrn ist zwar an allen Orten, zu allen Zeiten die kleine Herde, gegenüber dem großen Haufen der Ungläubigen. Wenn man aber alle die kleinen Häuflein auf dem Erdenrunde, alle die durch die Welt hin zerstreuten Kinder Gottes, auch die vielen Unbekannten, die der HErr allein als die Seinen kennt, an einem Ort zusammenschauen würde, und wenn man dann alle die dahingeschiedenen Geschlechter der Frommen, die aber mit ihrem Tode nicht dem Bau der Kirche entfallen sind, sowie die Kinder, die Christo noch bis zum Jüngsten Tage hin geboren werden, hinzunimmt, so würde sich ein großes, stattliches Volk unserm Blick darstellen. Und am Ende der Tage wird auch tatsächlich dieses große Volk uns vor Augen treten. Und unser Herz wird sich dann wundern und ausbreiten, wenn wir die ganze edle Schar, der wir selbst zugehören, was in der Welt je von Auserwählten war, zusamt den Chören der auserwählten Engel, der Freunde und Genossen der Heiligen von der Erde, vor dem Stuhle Gottes und des Lammes versammelt sehen. Schon jetzt aber sollen die Christen es recht erwägen und bedenken, wie weit und breit, wie tief und hoch dieser Bau ist. Es

gehört zum geistlichen Leben und Wachstum, daß sie dies inne werden, daß sich ihr Blick und Herz immer mehr erweitere und die ökumenische, weltumfassende Bedeutung und Aufgabe der christlichen Kirche nach Gebühr würdige. Das ist dann für sie zugleich Impuls, die Grenzen ihres Hauses immer weiter hinauszurücken.

Die enge Verbindung des zweiten von *ἐξισχύσητε* abhängigen Infinitivsatzes *γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ* V. 19 a mit dem ersten Infinitivsatz *καταλαβέσθαι τί τὸ πλάτος* nötigt uns, dieses zweite Erkenntnisobjekt, die „alle Erkenntnis überragende Liebe Christi“, zu dem ersten, dem Gegenstand des *καταλαβέσθαι*, in Beziehung zu setzen. Die Erklärung von der Liebe, die Christus uns in seinem Versöhnungstode erwiesen habe, liegt ganz außerhalb des Kontextes, wenn auch diese große Liebestat Christi die Grundlage ist für alle seine weiteren Liebeserweisungen. Wir denken vielmehr nach dem Zusammenhang an die unbegreifliche, unbegrenzte Liebe Christi, des HErrn der Kirche, welche die Kirche gestiftet hat, baut und erweitert, welche Baumaterial herzuführt, an das kein Mensch dachte, welche auch felsenharte, diamantene Herzen erweicht, welche auch eingefleischte Übeltäter und Bösewichter schließlich noch in die Gemeinde der Heiligen einführt. Eine Parallele zu dieser alle Erkenntnis übersteigenden Liebe Christi sind Gottes „unerforschliche Gerichte“ und „unausspürbare Wege“, Röm. 11, 33, welche darauf hinauslaufen, das Pleroma der Juden und das Pleroma der Heiden zusammenzubringen. Und die Christen sollen nun diese für den menschlichen Verstand freilich unerschöpfliche Liebe Christi doch so weit fassen und erkennen, als sie es vermögen, und diese Erkenntnis wird sie dann bestimmen, der Liebe nachzueifern, die nichts für unmöglich hält, die da alles glaubt, alles hofft und alles versucht, arme verlorene Sünder für Christum und seine Kirche zu gewinnen.

Nunmehr verstehen wir auch recht, wiefern das hier beschriebene Innewerden und Erkennen die Liebe, V. 18 a, und damit den Glauben, V. 17, zur Voraussetzung hat. Je tiefer und fester die Christen in der Liebe, der Bruderliebe einwurzeln und gegründet werden, desto weiter öffnet sich ihnen auch Blick, Sinn und Herz für die große, weltumfassende Brüdergemeinschaft, die sie umgibt, der sie selber zugehören, desto inniger und kräftiger nehmen sie Anteil an dem hohen Liebeswerk Christi, das Christus jetzt hier auf Erden ausrichtet und durch seine Christen ausrichten will, dem Aufbau, der Ausbreitung der Gemeinde der Heiligen. Und je mehr Christus, der

Heiland der sündigen Menschen, durch den Glauben in ihren Herzen Raum gewinnt, desto fähiger und geschickter werden sie, diesen hohen Liebesberuf, den sie hier auf Erden haben, zu erkennen und zu erfüllen. Auch das *τούτου χάριν* V. 15 erhält jetzt durch die Aussage V. 18. 19 a sein volles Licht. Deshalb, weil Paulus der Apostel der Heiden ist und mit seinem Evangelium der Aufrichtung der Heidenkirche dient, bittet er für seine Leser, die Christen aus den Heiden, um Förderung, Wachstum des neuen geistlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe und vor allem um die rechte Erkenntnis des seligen Geheimnisses, dem sein ganzes Tun und Leben gewidmet ist, der einen heiligen christlichen Kirche, die sich über die ganze Welt und die ganze Zeit der Welt erstreckt.

Der zweite Finalsatz *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, V. 19 b, der den letzten Zweck des *κατισχύειν καταλαβέσθαι* etc. angibt, enthält wiederum, wie der erste Teil der apostolischen Bitte, V. 16, einen allgemeinen Gedanken. Es soll, das ist der Wunsch des Apostels, mit den christlichen Lesern schließlich dahin kommen, daß sie erfüllt werden bis hin zu der ganzen Fülle Gottes. Der Ausdruck *πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* bezeichnet hier nach dem Zusammenhang, wie Cremer richtig erklärt und wie Meyer und andere annehmen, die nach Gott benannte, weil von ihm stammende Fülle, das Vollmaß der göttlichen Gnaden und Gaben, von denen vorher die vornehmsten genannt waren. Vgl. die Erörterung von 1, 23 b.

Der Apostel beschließt seine Fürbitte mit einer Doxologie, in welcher er im voraus Gott für die Erhörung seines Gebets danksagt. *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· ἀμήν.* V. 20. 21. „Dem aber, der über alles hinaus tun kann, überschwenglich mehr, als wir erbitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirkt, dem sei die Ehre in der Gemeinde und in Christo JEsu in alle Geschlechter der Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.“ Paulus gibt dem Gott die Ehre, der über alles hinaus tun kann, dessen Macht unbeschränkt ist, und diese Aussage wird näher dahin bestimmt, daß Gott überschwenglich mehr tun kann, als wir bitten oder verstehen. Wir, wir Christen sind noch recht schwach, auch in unserm Beten. Wir verstehen noch nicht recht, was uns nötig und nütze ist, und so bleibt unser Bitten immer hinter unsern Bedürfnissen zurück. Vgl. Röm. 8, 26. Aber Gott kann uns überschwenglich mehr geben, überschwenglich mehr an uns tun,

als wir begehren, und zwar „nach der Kraft, die in uns wirkt". Nach seiner allmächtigen Kraft, die uns aus dem Sündentod lebendig gemacht und den Glauben in uns gewirkt hat, kann er uns, den schwachen, gebrechlichen Gefäßen, gar wohl auch den Glauben stärken und erhalten, alles Gute in uns wirken, uns mit seinen Gaben, Tugenden, Kräften erfüllen. Und darum ihm die Ehre, *αὐτῷ ἡ δόξα*! Das setzt voraus, daß Gott, was er an uns tun kann, auch gewißlich tun wird. Aber nun fügt der Apostel noch hinzu *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*, „in der Gemeinde". Das ist wiederum ein Beweis dafür, daß ihm in diesem ganzen Zusammenhang die ecclesia, die e i n e heilige christliche Kirche vor Augen schwebt. Erst hat er sich in dem „wir" mit seinen christlichen Lesern zusammengeschlossen; jetzt faßt er sich und seine Mitchristen, denen er schreibt, mit der Gemeinde zusammen, der ganzen Christenheit auf Erden, der Kirche aller Zeiten. Ja, in der Gemeinde wohnt die Ehre Gottes, erklingt der Ruhm Gottes, nicht in der außerchristlichen Welt. Die Gemeinde dankt Gott mit Herzen, Mund und Händen, ja mit ihrem ganzen Dasein für die großen Dinge, die er an ihr getan hat und täglich tut. Der Zusatz *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* oder *καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bringt am Schluß des Gebets und der Doxologie nochmals den teuren Namen des Heilsmittlers in Erinnerung. Wie alles, was Gott an seiner Kirche getan hat und tut, durch Christum JEsum, den Heiland und HErrn der Kirche, vermittelt ist, so steigt auch der Dank der Gemeinde durch Christum JEsum zu Gott empor. Und dieses Lob der Gemeinde klingt nun fort in alle Ewigkeit. Der Ausdruck *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* ist eine umfangreiche, dem Diesseits entnommene Beschreibung der Ewigkeit. Wir Menschen dieser Zeit können uns die Ewigkeit nicht anders vorstellen, denn als eine endlose Reihe von Generationen und Zeitperioden. Der Apostel sieht am Schluß seines Gebets die Gemeinde am Ziel ihrer Bestimmung angelangt. Der Gott, welcher sich die Gemeinde von Ewigkeit her erwählt hat, bringt sie auch sicher ans Ziel. Und wenn die Gemeinde schließlich vollendet ist, ihr Vollmaß und ihre Vollzahl erreicht hat, dann wird sie erst recht inne, wie Großes der HErr an ihr getan, und gibt dem großen, starken Gott und JEsu Christo, seinem Sohne, ihrem HErrn, Lob, Preis, Ehre, Anbetung in alle Ewigkeit. Amen, das ist gewißlich wahr.

Summa des Abschnitts 3, 14—21: **Der Apostel erbittet den Christen, daß sie im Glauben und in der Liebe erstarken und den ökumenischen Charakter der Kirche Christi auf Erden immer besser erkennen mögen.**

Viertes Kapitel.

4, 1—16. Eine apostolische Ermahnung.

V. 1—6. So ermahne ich euch nun, ich der Gebundene in dem HErrn, würdig zu wandeln eurer Berufung, mit welcher ihr berufen seid, mit aller Demut und Sanftmut, mit Langmut, indem ihr euch vertragt in Liebe, eifrig bemüht, zu bewahren die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens; Ein Leib und Ein Geist, wie ihr denn auch berufen seid mit Einer Hoffnung eurer Berufung; Ein HErr, Ein Glaube, Eine Taufe; Ein Gott und Vater aller, der da ist über alle und durch alle und in allen.

Ganz wie Röm. 12, 1 schließt sich mittelst *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς* an den belehrenden Teil der ermahnende Teil des Briefes an. Das *οὖν* weist auf die ganze bisherige Lehrdarlegung zurück, sonderlich auf den Hauptgedanken, die Erinnerung, daß die Leser zu Christo und der Gemeinde Christi berufen sind. So sollen sie nun dieser ihrer Berufung würdig wandeln und sich als wahre Glieder der christlichen Gemeinde erweisen. Es gehört zum Heidenapostelamt Pauli, daß er für die Heiden, die durch sein Evangelium gewonnen sind, betet, ihnen Förderung des geistlichen Lebens erbittet, und daß er sie zu einem christlichen Wandel ermahnt. Die Berufung auf seine Gefangenschaft, daß er der Gebundene im HErrn sei, sofern der Dienst am Evangelium Christi ihn in Haft gebracht hatte, gibt der Ermahnung Kraft und Nachdruck.

An der Spitze der Ermahnung stehen Tugenden, welche sich auf das christliche Gemeinschaftsleben beziehen. Die Idee von der Kirche bleibt auch in diesem paränetischen Teil des Briefs im Vordergrund. Die Christen sollen der Demut, *ταπεινοφροσύνη*, nachtrachten, welche sich den Brüdern unterordnet, statt sich über sie zu erheben, der Sanftmut, Mildigkeit, *πραΰτης*, welche gerne dient und mitteilt, statt an andere Ansprüche zu machen, der Langmut, *μακροθυμία*, die sich nicht so bald durch die Untugenden, die auch den Christen noch anhängen, erbittern läßt, der Geduld, *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων*, welche den Bruder mit allen seinen Eigenheiten trägt und verträgt, und zwar soll dieses Tragen und Dulden in herzlicher Liebe geschehen, nicht so, daß man den Bruder fühlen läßt, daß man ihn trägt, wie man eine Last trägt.

Wenn der Apostel dann V. 3 fortfährt: *σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*, so fügt er der vierfachen Ermahnung nicht etwa eine fünfte hinzu, sondern bringt eine Näherbestimmung der vorhergehenden Ermahnung. In dem Ausdruck *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* ist *τῆς εἰρήνης* der Genitiv der Apposition. Der Friede soll das Band sein, welches die Glieder der Gemeinde umschlingt. Und die Christen halten dann untereinander Frieden, wenn sie gegeneinander Demut, Sanftmut, Langmut, Geduld üben. Das sind Tugenden der Liebe und des Friedens. Und eben damit, daß sie diesen Tugenden des Friedens eifrig nachtrachten, halten und bewahren sie die Einigkeit des Geistes. Wir fassen *πνεύματος* am besten im Sinn von *πνεῦμα* V. 4, von dem Geist Gottes und den Genitiv als genitivus autoris und verstehen unter der *ἑνότης τοῦ πνεύματος* die Einigkeit, welche der Geist Gottes wirkt, in denen, die Christen sind, innerhalb der christlichen Gemeinde schon gewirkt hat. Diese Einigkeit ist darum auch, weil sie vom Geist herrührt, geistlicher Art, Einigkeit im Geist und in der Wahrheit. Die Tendenz der apostolischen Ermahnung geht dahin, daß die Christen diese Einigkeit oder Einheit, die also nicht erst durch ihr Verhalten zustandekommt, diese schon vorhandene Einigkeit, dieses teure Gut halten, bewahren, ja nicht wieder fahren lassen. Und eben damit, daß sie sich der Liebe, des Friedens, der Demut, Sanftmut, Langmut, Geduld befleißigen, bewahren die Christen die Einigkeit des Geistes. Wenn sie dagegen diese Tugenden außer acht lassen, dann entschwindet auch die Einigkeit des Geistes. Hoffart, Selbstüberhebung, Unverträglichkeit hat schon öfter, wie die Erfahrung lehrt, Zwiespalt im Glauben und in der Lehre zur Folge gehabt. Was der eine sagte, leugnete der andere, nur deshalb, weil der erstere, dessen Persönlichkeit ihm nicht genehm war, es behauptete, und man widersprach der Wahrheit, weil man mit dem, welcher die Wahrheit bekannte und verteidigte, sich nicht vertragen konnte.

Der Begriff „Einigkeit des Geistes" wird nun V. 4—6 weiter entfaltet. Der Apostel führt hier aus, worin die Christen eins und einig sind, was sie alle gemein haben. Nichts ist verkehrter, als wenn man diese Verse als Fortsetzung der Ermahnung faßt. Was die Christen wirklich sind und haben, nicht was sie werden sollen, wessen sie sich befleißigen sollen, kommt hier zum Ausdruck. Was Paulus von den Christen aussagt: „e i n Leib, e i n Geist" 2c., ist Tat und Wahrheit. Und diese Aussage, diese Beschreibung der Einigkeit des Geistes dient zur Begründung und Bekräftigung der V. 1—3 ent-

haltenen Ermahnung. Weil die Christen ein Leib sind, einen Geist haben 2c., untereinander eins und einig sind, darum sollen sie auch diese Einigkeit bewahren und festhalten und deshalb jenen Tugenden der Liebe und des Friedens nachtrachten. Grammatisch besehen sind die Nomina V. 4—6 lose angefügte Apposition zu dem Subjekt „ihr", das sind die Christen, die der Apostel vermahnt. Wandelt würdig eurer Berufung, mit aller Demut 2c., als solche, die ein Leib sind, einen Geist haben 2c. Die drei Verse, V. 4. 5. 6, bezeichnen auch drei Sinnabschnitte, und jeder Abschnitt umfaßt wiederum drei Glieder. Es heißt zunächst: „ein Leib und ein Geist, wie ihr denn auch berufen seid mit einer Hoffnung eurer Berufung". Die Christen sind ein Leib, so eng miteinander verbunden wie die Glieder eines Leibes. Was sie verbindet, besagt das Folgende. Ein Geist ist es, der in ihnen lebt. Der Geist Gottes ist gleichsam die Seele dieses Leibes, der christlichen Kirche. Sie werden alle durch denselben Geist, den Heiligen Geist, getrieben und regiert. Und in solchem Geist streben sie alle demselben Ziele zu. Sie sind berufen in oder mit einer Hoffnung ihrer Berufung. Der Ausdruck ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν gibt die Form und Modalität ihrer Berufung an. Sie sind in der Weise berufen worden, daß ihnen ein großes, schönes Hoffnungsgut, die Hoffnung der ewigen Seligkeit, vorgehalten wurde. Und es ist ein und dieselbe Seligkeit, die sie alle erhoffen. Was die Christen verbindet, was sie alle gemein haben, das ist ferner „ein HErr, ein Glaube, eine Taufe". Der HErr der Christen, der sie mit seinem teuren Blut erkauft hat, dem sie zugehören, dem sie dienen, ist Christus, an den glauben sie, den haben sie schon in der Taufe angezogen. Und es ist ein HErr, ein Christus, an den sie alle glauben, auf den sie alle getauft sind. Daß neben der Taufe nicht auch das andere Sakrament, das Abendmahl, erwähnt wird, erklärt sich daraus, wie namentlich auch Wohlenberg hervorhebt, daß in diesem dreigliedrigen Vers gerade diese drei Begriffe, HErr, Glaube, Taufe, eng zusammengehören, sofern der Glaube das subjektive, die Taufe das objektive Mittel ist, durch welches wir des HErrn Christus teilhaftig geworden sind. Die Rede gipfelt schließlich in den Worten: „ein Gott und Vater aller, der da ist über alle und durch alle und in allen". Πάντων, πᾶσι ist nach dem Zusammenhang, wie die meisten Ausleger auch anerkennen, Maskulinum und bezieht sich auf die Gesamtheit der Christen. Durch Christum, unsern HErrn, haben wir Christen Gott zum Vater. Der ist über uns, waltet über uns als seine lieben Kinder, von dem

erbitten und empfangen wir ohne Unterlaß reichen Segen Leibes und der Seele, der ordnet unsern Lebensgang und lenkt alle Dinge zu unserm Besten. Der wirkt durch die Christen. Was die Christen Gutes tun, das wirkt Gott durch sie. Der wohnt in den Christen, wir sind Gottes Tempel. Und es ist eben ein Gott und Vater, der über allen Christen waltet, durch sie alle wirkt, in ihnen allen wohnt. Das sind die drei Hauptbegriffe V. 4—6: ein Geist, ein HErr, ein Gott und Vater, denen sich die andern Begriffe angliedern und unterordnen. Die Einigkeit der Christen ist mit einem Wort wesentlich Einigkeit des Geistes. Durch den einen Geist und in dem einen Geist sind sie aber zugleich mit dem einen HErrn und dem einen Gott und Vater verbunden. Die Christen sind also in dem dreieinigen Gott, der ihr Gott ist, in dem sie leben, weben und sind, miteinander verbunden. Die drei Personen der Gottheit treten in den drei Versen, 4. 5. 6, unverkennbar hervor. Dagegen ist die Beziehung der drei Präpositionen V. 6, *ἐπί, διά, ἐν*, auf die Trinität, die sich bei älteren Auslegern findet, schon dadurch ausgeschlossen, daß *ὁ ἐπὶ πάντων* etc. sich als Apposition an *θεὸς καὶ πατὴρ πάντων* anschließt.

Die drei Verse V. 4—6 begründen, wie schon bemerkt, die vorangegangene Ermahnung zur Demut, Sanftmut 2c. V. 1—3. Aber sie enthalten, auch abgesehen von diesem Zusammenhang, eine Lobpreisung der Gemeinschaft, welcher die Christen angehören. Das Schriftwort Eph. 4, 4—6 ist ein locus classicus für die Lehre von der Kirche. Luther bemerkt hierzu in seiner Kirchenpostille: „Hiermit sagt und lehrt St. Paulus, was da ist die rechte christliche Kirche, und wobei man sie kennen soll, nämlich daß nicht mehr ist denn eine einige Kirche oder Gottesvolk auf Erden, die da hat einerlei Glauben, Taufe, einerlei Bekenntnis Gottes des Vaters und Christi 2c. und bei solchem einträchtiglich miteinander hält und bleibt. In dieser muß ein jeder sich finden lassen und derselben eingeleibt sein, wer da will selig werden und zu Gott kommen, und wird außer ihr niemand selig. Darum heißt und ist diese Einigkeit der Kirche nicht allerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten, wie der Papst mit seinem Haufen vorgibt und alle will aus der Kirche geschlossen haben, die da nicht hierin ihm wollen gehorsam sein, sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe 2c. ist. Daher heißt es eine einige, heilige catholica oder christliche Kirche." Es erscheint somit ganz angemessen, den dogmatischen Gehalt des Passus Eph. 4, 4—6 noch etwas näher zu besehen.

Der vorstehende Schrifttext zeigt, was da die rechte christliche Kirche ist, worin das Wesen der Kirche besteht. Es heißt: ein Leib, ein Geist, ein HErr, ein Glaube, ein Gott und Vater. Also alle, welche ein und denselben Geist und Glauben haben, ein und denselben HErrn und Gott anrufen, bilden einen Leib, diesen geistlichen Leib, die christliche Kirche. Es ist ganz schriftgemäß, wenn wir die Kirche kurzweg als die Gemeinde der Heiligen oder der Gläubigen definieren, wenn unser lutherisches Bekenntnis die Kirche als Gemeinschaft des Geistes und des Glaubens bezeichnet und beschreibt. Alle, welche den rechten christlichen Glauben haben, von dem Heiligen Geist beseelt sind, im Geist und Glauben JEsum einen HErrn heißen, als den HErrn vom Himmel, als den Sohn Gottes und als ihren HErrn und Erlöser bekennen und durch Christum Gott nahen, den Vater JEsu Christi als ihren Gott und Vater anrufen, alle, welche im Geist und Glauben den dreieinigen Gott als den wahren, lebendigen Gott und als ihren Gott verehren und anbeten, sind wahre Glieder der rechten christlichen Kirche. Alle Menschen dagegen, welche nicht den rechten christlichen Glauben haben, ob sie sonst noch so fromm und heilig scheinen und sich gebärden, sind extra ecclesiam. Also nicht nur die groben, offenbaren Christus- und Gottesverächter, die Spötter und Lästerer, die offenbaren Missetäter, welche mit ihrem unheiligen, ungöttlichen Wesen und Leben Gott schänden, sind draußen. Nein, die ganze ungläubige Welt, ob sie auch spricht und singt: „Wir glauben all' an einen Gott", die da Christum verwirft als den einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, welche weder den Sohn noch den Vater kennt und ehrt, steht im schroffen Gegensatz zur Kirche, ist eine unversöhnliche Feindin der Kirche Gottes. Und auch die sogenannte christliche Welt, welche wohl den Namen Christi in ihren Mund nimmt, aber nur die Lehre und die Gebote Christi und einen moralischen Lebenswandel als Christentum gelten lassen will, welche von Christo als dem lebendigen Sohn Gottes und Erlöser der Welt nichts weiß und wissen will, ist von der Kirche Christi geschieden, so weit wie die Hölle vom Himmel. Aber auch alle diejenigen, welche den rechten christlichen Glauben mit den Lippen bekennen, welche mit der Kirche äußerlich Berührung haben und verflochten sind, an den äußeren Sitten und Bräuchen der Kirche teilnehmen, etwa auch mit ihren Gaben und Opfern zum Bau der Kirche helfen, deren Herz aber ferne von Gott und Christo ist, in denen der Geist Gottes nichts wirkt, alle Heuchler und Scheinchristen haben mit der christlichen Kirche nichts gemein, sondern sind Glied-

maßen des Teufels, gehören dem höllischen Reiche an. Nur wer glaubt, wer den rechten christlichen Glauben hat und von Herzen glaubt, ist ein Glied am Leibe Christi. Und zwar auch dann, wenn der Glaube noch recht schwach und gebrechlich ist. Wenn der Apostel im obigen Zusammenhang die Glieder der Kirche zur Demut, Sanftmut, Geduld vermahnt, daß sie sich miteinander vertragen in der Liebe, so setzt er dabei voraus, daß auch den gläubigen Christen noch viele Schwachheiten und Untugenden anhängen. Ja, auch das große Kontingent der Schwachgläubigen, der schwachen Christen, das sich in allen Gemeinden findet, gehört in die una sancta hinein. Wer nur noch innerlich Berührung mit JEsu hat und durch Christum gern selig werden möchte, wem das tägliche Vaterunser noch Bedürfnis ist, wer Gott gern dienen möchte, wie er soll, in wem der Heilige Geist noch wider die Sünde seufzt und reagiert, der ist ein Glied, ein echtes Glied der einen, heiligen, christlichen Kirche.

Alle Gläubigen gehören in die christliche Kirche. Alle gläubigen Christen auf Erden zusammen bilden „die ganze Christenheit auf Erden", die eine, heilige, christliche Kirche. Die Kirche ist nichts anderes als der coetus oder die congregatio omnium credentium. Und es ist eine wirkliche congregatio, Gemeinschaft. Die gläubigen Christen sind wirklich und wahrhaftig miteinander eins und einig. Der eine Geist und Glaube eint und verbindet sie. Der christliche Glaube ist, wenn man sich so ausdrücken will, das vornehmste soziale Prinzip. Der christliche Glaube hat in sich eine vis unitiva, er schließt die Menschenherzen zusammen. Ja, mit dem Glauben, der freilich nicht jedermanns Ding, aber auch nie auf eine einzige Menschenseele beschränkt ist, ist eo ipso die Gemeinde der Gläubigen gesetzt und gegeben. Eine Mehrheit von Gläubigen, eine größere oder geringere Anzahl gläubiger Christen ist an sich schon Gemeinschaft der Gläubigen. Es ist nicht an dem, daß die Christen durch freie Vereinbarung, Beratung und Beschlußfassung diese ihre Sozietät erst aufgerichtet hätten. Die Kirche ist überhaupt nicht Menschengemächte, sondern ein Werk, eine Stiftung Gottes. Und dieses Gotteswerk fällt mit dem vornehmsten Werk, das Gott auf Erden hat, der Wirkung des Glaubens, sachlich zusammen. Indem der Heilige Geitst eine Seele nach der andern, immer mehr Menschen durch das Evangelium beruft, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben heiligt und erhält, sammelt, beruft und erleuchtet er eo ipso die ganze Christenheit auf Erden und erhält sie bei JEsu Christo im rechten, einigen Glauben. Wenn Christen an einem Ort beieinander woh-

nen, sich zu gemeinsamem Gebet und Gottesdienst zusammenschließen und dann aneinander Liebe, Demut, Sanftmut, Geduld üben, so betätigen sie damit nur die Einigkeit, die schon vorhanden ist. Und alle Christen insgesamt, auch die einander nicht kennen und voneinander räumlich getrennt sind, stellen sich, wenn sie an ihren verschiedenen Orten in demselben Geist und Glauben den einen HErrn und den einen Gott und Vater anrufen, als eine Gemeinde vor Gott dar und sind faktisch vor Gott eine Gemeinde, ob sie auch selbst diese Einheit nicht sehen und fühlen. Der eine Geist und Glaube ist ein Band, das alle Christen umschlingt, und ein enges Band. Daß die rechten Christen einen Geist, einen Sinn, einen Glauben haben, alle zusammen denselben Kampf des Glaubens führen, daß sie einerlei Hoffnung haben, alle miteinander demselben Ziel, der himmlischen Seligkeit und Herrlichkeit, entgegensehen und entgegengehen, das schließt sie enger und inniger aneinander, als was sonst die Menschen verbindet, wie etwa Blutsverwandtschaft, Freundschaft, natürliche Sympathie, Gleichheit und Gemeinschaft irdischer Interessen und Bestrebungen. Die Gemeinschaft des Glaubens ist ein festes Band, das nicht zerreißt. Alle gläubigen Christen hangen dem HErrn Christo an, der jetzt zur Rechten Gottes sitzt und alle Gewalt ausübt im Himmel und auf Erden. Sie haben alle Gott zum Vater, der über sie alle waltet, werden von derselben Vaterhand geführt, regiert, beschützt, es ist ein Gott, der durch sie alle wirkt und in ihnen allen wohnt. Sie haben alle in Gott, in dem dreieinigen Gott ihren Halt. Gott selbst, der lebendige Gottesgeist, der lebendige Christus, der lebendige Gott und Vater hält sie und hält sie zusammen. Und so kann keine Macht der Erde, so können auch nicht die Pforten der Hölle die Kirche Christi erschüttern noch die Glieder der Kirche auseinanderreißen. Die Gemeinschaft des Glaubens ist ein dauerndes Band. Diese Gemeinschaft reicht über den Tod und über das Ende der Welt hinaus. Dereinst, wenn der Glaube ins Schauen übergeht, wenn alle, die hienieden geglaubt haben, vor dem Thron des dreimal Heiligen sich zusammenfinden und mit einem Munde das Lied der Ewigkeit anstimmen, wird diese Einheit, die jetzt noch verborgen ist, nur vor aller Augen offenbar werden. Und so ist die rechte Kirche, der coetus credentium, identisch mit dem coetus electorum, wie sie denn als solcher schon im ersten Abschnitt unsers Briefs und demgemäß dann auch von Luther und im lutherischen Bekenntnis bezeichnet und beschrieben ist.

Die Kirche Gottes ist jetzt noch ein verborgen Ding. Der

Glaube und die Wirkung des Geistes Gottes in den Herzen der Menschen entzieht sich der äußerlichen Wahrnehmung. Der eine HErr, der eine Gott und Vater, an den sich der Glaube hält, ist unsern Augen verdeckt. Wir können nicht mit Bestimmtheit angeben, welche und wie viele von den Gliedern der sichtbaren Kirchengemeinschaften Glieder der rechten christlichen Kirche sind, und welche nicht, wer da von Herzen glaubt und wer nicht. Darum nennen wir auch die eine, heilige, christliche Kirche eine unsichtbare Kirche. Aber doch ist dieselbe kein platonischer Staat, der nur in der Idee der Christen existierte. Die Kirche Gottes hat wirklich eine Wohnstatt auf Erden. Und wir können auch mit Bestimmtheit sagen, ob an einem Ort die wahre Kirche vorhanden ist, oder nicht. Die unsichtbare Kirche hat untrügliche sichtbare Kennzeichen. Das in Rede stehende Schriftwort zeigt nicht nur, was die rechte christliche Kirche ist, sondern auch, wie Luther hervorhebt, wobei man sie kennen soll. Paulus schreibt auch Eph. 4, 5: „eine Taufe". Und er weist 4, 4 auf unsere Berufung hin, daß wir berufen sind in einer Hoffnung unsers Berufs. Wir sind aber durch das Evangelium berufen. Er hat schon 1, 13; 2, 17 daran erinnert, daß die Heiden durch die Predigt des Evangeliums zum Glauben gekommen, dem Volke Gottes nahegebracht sind. Und 2, 20 hat er Apostel und Propheten, das ist, die Schriften der Apostel und Propheten, den Grund der Kirche genannt. Das Evangelium kann der Mensch mit seinen Ohren vernehmen, die Schrift mit Augen lesen, und die Taufe ist verbum visibile. Und diese hörbaren, sichtbaren Dinge sind nun unzertrennlich mit der Entstehung und dem Bestand der christlichen Kirche verbunden. Wort und Sakrament, Evangelium und Taufe sind äußere Kennzeichen, aus denen man sicher ersehen kann, ob an einem Ort eine wahre, christliche Kirche existiert. Wo immer das Evangelium von Christo verkündigt wird, das Bekenntnis von dem dreieinigen Gott im Schwange geht, die Taufe auf den Namen Christi, den Namen des dreieinigen Gottes in Brauch ist, da werden gewißlich Gott Kinder geboren, Christo Seelen zugeführt, da findet der Geist Gottes Eingang in die Herzen der Menschen, da hat sicherlich die wahre, unsichtbare Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, eine Stätte und hat Raum, sich auszubreiten. Das ist auch in den Sektenkirchen der Fall, sofern in denselben noch die wesentlichen Stücke der christlichen Lehre, die Paulus in unserm Text nennt, wesentlich erhalten sind. Freilich, weil dort das Evangelium verkürzt und durch viel falsche Lehre verdunkelt ist, weil dort das Sakrament, auch die Taufe

gering geachtet wird, weil man dort viele selbsterdachte Mittel einsetzt und anwendet, die Kirche zu bauen, so stößt dort das Wachsen und Gedeihen der Kirche Gottes überall auf Widerstand. Aller Abbruch am Wort und Sakrament, alle menschliche Zutat zum Wort und Sakrament ist dem Glauben hinderlich. Wo man aber sogar die wesentlichen Artikel des christlichen Bekenntnisses, den Artikel von der Gottheit Christi, von der stellvertretenden Genugtuung Christi, vom dreieinigen Gott vom Programm gestrichen hat, wo kein Wort mehr ist, keine Taufe, da ist auch schlechterdings keine Kirche mehr, da wird nur das höllische Reich gebaut und gemehrt. Wir Lutheraner rühmen uns durch Gottes Gnade, mit vollem Recht, daß bei uns das Evangelium in seiner ganzen Fülle gepredigt wird, daß bei uns die Sakramente genau nach der Einsetzung Christi verwaltet werden. Bei uns sind die notae ecclesiae deutlich sichtbar. Und so können und sollen wir dessen gewiß sein, daß gerade unter uns und durch unsern Dienst die una sancta gebaut wird und reichlich Zuwachs erhält. Und das soll uns anspornen, zu halten, was wir haben, und mit dem, was wir empfangen haben, andern zu dienen.

V. 7—16. Einem jeglichen aber von uns ist gegeben die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi. Deshalb spricht er: Auffahrend in die Höhe hat er Gefangene gefangen geführt und hat Gaben gegeben den Menschen. Daß er aber aufgefahren ist, was ist es denn, wenn nicht, daß er auch hinabgefahren ist in die unteren Teile der Erde? Der hinabgefahren ist, eben der ist es, der auch aufgefahren ist weit über alle Himmel, damit er alles erfülle; und eben der hat die einen als Apostel gegeben, die andern als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, zur Fertigstellung der Heiligen, für das Werk des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle hingelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, daß wir ein vollkommener Mann werden, zu dem vollkommenen Mannesalter Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien, hin und her geschaukelt und umhergetrieben durch jeden Wind der Lehre, kraft des trügerischen Spiels der Menschen, nach den Ränken des Irrsals, vielmehr

die Wahrheit redend in der Liebe wachsen an ihn hinan in allen Stücken, der da ist das Haupt, Christus, von welchem aus der ganze Leib sich zusammenfügend und zusammenschließend durch eines jeden Bandes Dienstleistung nach einer dem Maß jedes einzelnen Teils entsprechenden Wirksamkeit das Wachstum des Leibes bewirkt zur Erbauung seiner selbst in der Liebe.

An die 4, 1 begonnene Ermahnung zum Frieden, die in eine Beschreibung der una sancta ausläuft, schließt sich 4, 7 eine Belehrung über die Diener der Kirche an, die gleichfalls eine Ermahnung in sich birgt. *Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν* — so fährt der Apostel fort — *ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.* „Einem jeglichen aber von uns ist gegeben die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi." Alle Christen sind eins und einig im Geist und Glauben. Aber bei dieser Einheit haben sie doch unterschiedliche Gaben empfangen, die ein jeder zum Besten seiner Brüder verwenden soll. Die Verbindung zwischen 4, 1 ff. und 4, 7 ff. ist dieselbe wie die zwischen Röm. 12, 5 und 6: *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν . . . ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα.* Die Gnade, von welcher der Apostel redet, *ἡ χάρις*, ist, wie das Folgende zeigt, die charismatische Begabung. Dieselbe wird hier auf Christum zurückgeführt, welcher einem jeden Christen das von ihm bestimmte Maß der Gaben zuerteilt. Der Begriff *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* kehrt wieder V. 8: *καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* und V. 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκε,* indem der Apostel dann die vornehmsten Gaben, Apostel, Propheten 2c., namhaft macht und sich weiter über Amt und Dienst dieser Personen verbreitet, die *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, die Erbauung des Leibes Christi. V. 12. Vorher, V. 4—6, war das *ἓν σῶμα* betont. Die Christen sind faktisch ein Leib, eben der Leib Christi. Doch dieser Leib ist noch nicht ausgewachsen, der Bau der Kirche noch nicht vollendet. Daß dies geschehe, dafür sorgt Christus, das Haupt der Kirche, indem er derselben Gaben und Ämter und die rechten Amtspersonen schenkt. Dies ist augenscheinlich der Grundgedanke des vorliegenden Abschnitts 4, 7—16.

In diesen Gedankenzusammenhang fügt der Apostel zunächst V. 8—10 mittelst der Formel *Διὸ λέγει*, „Darum spricht er", nämlich Gott, vgl. 1 Kor. 6, 16; Gal. 3, 16, ein Zitat aus dem 68. Psalm und eine Ausdeutung desselben ein. Der Psalmspruch selbst, sowie die Verwendung desselben bei Paulus ist von alters her eine crux

interpretum gewesen. Reuß hat seinerzeit eine Abhandlung über den genannten Psalm geschrieben unter dem Titel: „Der 68. Psalm ein Denkmal exegetischer Not und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft." Ewald meint, man könnte geneigt sein, hier bei der Exegese von Eph. 4, 8—11 ein gleiches Denkmal aufzurichten. Von den mannigfaltigen Auslegungen berücksichtigen wir nur diejenigen, welche wirklich Beachtung verdienen.

Zuvörderst im allgemeinen ein Wort über den 68. Psalm. Die neueren Exegeten beziehen denselben fast durchweg auf ein bestimmtes Ereignis aus der Geschichte Israels; die meisten nehmen an, er sei zur Zeit Davids verfaßt, entweder nach der Eroberung der Zionsburg oder nach der Versetzung der Bundeslade nach Jerusalem oder nach Beendigung des syrisch-ammonitischen Kriegs, und der Psalmist sehe in den großen Siegen Davids einen Sieg des HErrn Jehovah, der sich dann in und mit dem Regiment Davids oder mit der Überführung der Bundeslade auf Zion niedergelassen habe. Die positiveren Kritiker erkennen dabei dem Psalm eine typische Bedeutung zu, sofern das, was Jehovah zur Zeit Davids oder durch David getan, als Vorbild und Abbild des Kampfes, Sieges und der Herrschaft Christi erscheine. Alle zeitgeschichtlichen Beziehungen sind aber in den Psalm hineingelesen. Wenn derselbe auch im Eingang V. 8 ff. auf den Anfang der Geschichte Israels zurückblickt, da Gott in der Wüste vor seinem Volk herzog, so beschreibt er doch im weitern Verlauf in ganz allgemeinen Ausdrücken, freilich in alttestamentlicher Form und Einkleidung, einen glorreichen Sieg des HErrn Jehovah über alle seine Feinde und die Aufrichtung des Reichs Gottes. Durch den ganzen Psalm zieht sich der Gegensatz zwischen den Feinden des HErrn, die Feinde sind und bleiben, welche der HErr zunächst überwunden hat und denen er schließlich „den Kopf zerschmeißen wird" (V. 22), und dem Erbe und Volk des HErrn, das der HErr segnet und erquickt und mit seinen Gütern füllt. Und dies ist, wie die älteren Ausleger recht erkannt haben, direkt messianische Weissagung. Denn im Schlußteil des Psalms wird der Heiden und der Könige der Heiden gedacht, welche dem Gott Israels huldigen, dienen, Preis und Ehre geben. Der Eingang der Heiden ins Reich Gottes ist aber in der Prophetie ein stehendes characteristicum der messianischen Zeit.

In der Mitte des Psalms findet sich nun der Spruch, den Paulus zitiert, in welchem die Schilderung des Sieges des HErrn gipfelt und welcher zur Beschreibung des Friedensregiments des HErrn

überleitet, V. 19: עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם. Die Septuaginta hat übersetzt: *Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.* Paulus schreibt, indem er die zweite Person in die dritte Person umsetzt: *Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*

Der erste Satzteil lautet also: עָלִיתָ לַמָּרוֹם, *Ἀναβὰς εἰς ὕψος.* „Du bist aufgefahren in die Höhe", „Auffahrend in die Höhe". Daß nach Pauli Meinung mit dieser Auffahrt zur Höhe die Himmelfahrt Christi bezeichnet ist, ist allgemein anerkannt, indem man etwa dem Apostel auch wegen des typischen Charakters des Psalms das Recht zu solcher Deutung zuspricht. Aber auch der hebräische Text für sich betrachtet leidet keine andere Auffassung. Der Messias erscheint in der Weissagung oft als der HErr Jehovah, der auf Erden gegenwärtig ist. Im 68. Psalm wird er als ein Held dargestellt, der für sein Volk streitet und siegt. Und dem Sieger ruft nun der Psalmist anbetend zu: „Du bist in die Höhe gefahren." Auf den Sieg folgt Triumph. Die „Höhe", הַמָּרוֹם, bezeichnet, wie Hengstenberg richtig hervorhebt, im Alten Testament nie den Berg Zion, sondern immer nur den Himmel. Vgl. Ps. 7, 8; 18, 17; 93, 4; 102, 20. In Begleitung des siegreichen, triumphierenden HErrn schaut der heilige Sänger im Geist viel Myriaden Engel. Die hier geschilderte Offenbarung der Herrlichkeit des HErrn entspricht der Offenbarung Gottes auf dem Sinai. Es heißt Ps. 68, 18: „Gottes reisiges Zeug ist Myriaden, tausendmal tausend, der Allherr unter ihnen, ein Sinai ist's in Heiligkeit." Diese Beschreibung der Auffahrt des HErrn klingt nach in den Himmelfahrtsliedern der christlichen Kirche. „Mächtig, prächtig triumphierest, jubilierest." „Dir dienen alle Cherubim, viel tausend hohe Seraphim dich Siegesfürsten loben." „Singet, klinget, rühmt und ehret den, so fähret auf gen Himmel mit Posaunen und Getümmel." Gewiß, der Geist Christi, der in den Propheten war, hat in unserer Psalmstelle die große Geschichte, die im ersten Kapitel der Apostelgeschichte erzählt wird, vor Augen. Nur daß der Geist Gottes hier, wie sonst in der Weissagung, noch nicht so distinkt, wie dann durch die Evangelisten, von den neutestamentlichen Dingen geredet hat. Das volle Verständnis des alttestamentlichen Zeugnisses von der Himmelfahrt Christi ist allerdings erst in und mit der Erfüllung der Weissagung den Menschen erschlossen worden.

Wenn der Psalmist dann fortfährt: שָׁבִיתָ שֶּׁבִי, „du hast Gefangene gefangen geführt", so sind ihm diese Gefangenen offenbar

identisch mit den Feinden, die der HErr Jehovah besiegt hat. Die Feinde des HErrn erscheinen im Psalm teils als zerstreut, flüchtig, aus dem Erbe des HErrn vertrieben, teils dem Bilde vom Triumphator entsprechend als Kriegsgefangene, welche der Sieger in seinem Siegeszuge mit sich führt. Diese Terminologie gehört zu dem alttestamentlichen Kolorit der Weissagung. Es sei daran erinnert, daß in der Prophetie öfter die neutestamentliche Erlösung als Befreiung aus der Hand der Feinde dargestellt wird; z. B. Jes. 9, 2 ff. Der Grundgedanke, der in unserm Psalm mit den genannten Ausdrücken und Bildern illustriert wird, ist Überwindung der Feinde und Triumph über die Feinde. Die Idee, daß der HErr Jehovah wirkliche Kriegsgefangene mit sich zur Höhe geführt habe, liegt dem Psalmisten fern. Der Ausspruch Ps. 68, 21 וְלֵיהוִֹה אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת, „Und Jehovah, der Allherr, hat für den Tod Ausgangswege" deutet vielmehr auf die Überwindung solcher Mächte des Verderbens, wie des Todes, hin. Und wenn nun Paulus, welcher die Erfüllung der Weissagung vor Augen hat, die Worte des Psalmisten in seinen Mund nimmt und von dem HErrn Christus aussagt, er habe die Gefangenschaft, *αἰχμαλωσίαν*, will sagen Gefangene gefangen geführt, so hat er insonderheit den vornehmsten Feind Christi, den Satan und sein höllisches Heer, im Sinn und erblickt in der Himmelfahrt Christi einen Triumph über die Mächte und Gewalten der Finsternis. Im gleichzeitigen Kolosserbrief faßt er eben diesen Gedanken in die Worte: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.* Kol. 2, 15. Das will sagen: Christus hat die gottfeindlichen Herrschaften und Gewalten, die bösen Geister, zunächst ausgezogen, geplündert und dann frank und frei, vor den Augen Gottes und der heiligen Engel, wie Gefangene zur Schau ausgestellt, indem er durch sich selbst einen Triumph aus ihnen machte. So haben auch die meisten älteren Ausleger, unter den Neueren z. B. Meyer und Schmidt, den Apostel verstanden. Die meisten neueren Exegeten halten die *αἰχμαλωσία* bei Paulus für überwundene Gegner, die dann Christi Knechte werden und ihm willig dienen, indem sie dieselben mit den Menschen, von denen im dritten Satzglied die Rede ist, identifizieren. Meyer und Schmidt wenden mit Recht hiergegen ein, daß nach dem ganzen Kontext Ps. 68, 19 b und Ps. 68, 19 c von ganz verschiedenen Personen geredet wird. Ja, hätte Paulus bei den Worten *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* an innerliche Überwindung, an Bekehrung der Feinde gedacht, so hätte er die Aussage des Psalmisten, welcher die Gefangenen zu den Fein-

den rechnet, die Feinde bleiben und schließlich exekutiert werden (V. 22), gerade ins Gegenteil verkehrt.

Der dritte Teil von Ps. 68, 19 lautet, indem wir vorerst von den letzten Worten absehen: לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם. Paulus schreibt: *καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.* Im Psalm ist von einem Nehmen, beim Apostel von einem Geben die Rede. Und nun haben sich die Ausleger alle erdenkliche Mühe gegeben, jenes Nehmen und dieses Geben unter einen Hut zu bringen. Nach der von alters her bis auf Baumgarten und Bengel herab herrschenden Ansicht soll der Psalmist sagen, der HErr habe Gaben genommen, empfangen oder geholt, hergebracht für die Menschen, oder unter die Menschen, um sie unter den Menschen auszuteilen, und das sei ja wesentlich dasselbe, was der griechische Text besage. Meyer meint, daß Paulus wenigstens den Psalmisten so interpretiert habe. Aber die hier gegebene Deutung des בָּאָדָם läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Und man mag das לָקַחְתָּ drehen und strecken, wie man will, man wird nimmer ein einfaches Geben herausklauben. In solcher Verbindung wie hier ist auch mit der Bedeutung „holen", „bringen", in welcher לָקַח hin und wieder gebraucht wird, nichts anzufangen. לָקַח מַתָּנוֹת heißt nur Geschenke nehmen oder empfangen, nie Geschenke geben. Man hat sich etwa auf Act. 2, 33 als Parallele berufen, wo das Geben auch ein Nehmen in sich schließe. Es heißt dort von Christo: *Τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε τοῦτο ὃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε.* „Nachdem er zur Rechten Gottes erhöht ist und die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hat, hat er ausgegossen das, was ihr sehet und höret." Da werden ja aber die beiden Akte, das Empfangen und das Ausgießen, Mitteilen nebeneinander genannt und voneinander unterschieden, während an unserer Stelle der Psalmist nur von einem Nehmen, Empfangen, der Apostel nur von einem Geben redet. Und von den Gaben, welche der Apostel im Sinn hat, Apostel, Propheten rc., würde auch nicht gleichermaßen wie vom Heiligen Geist gesagt werden, daß Christus sie vom Vater empfangen habe. Die meisten neueren Ausleger verstehen die Worte des Psalmisten dahin, daß der HErr Jehovah unter den Menschen, soll sagen von den Menschen, den unterworfenen Völkern Huldigungsgaben genommen habe, indem man etwa, wie z. B. Hengstenberg, freilich sehr willkürlich, hinzufügt, der Sieger habe mit diesem Tribut nicht sich selbst, sondern sein Volk, sein Heer bereichern wollen. Diesen Gedanken habe dann der Apostel, wie die Verteidiger der typischen Fas-

sung unserer Psalmstelle meinen, dahin gewendet, Christus, der HErr, habe die Gefangenen, die Überwundenen zu Opfergaben genommen, sich zu eigen gemacht, um sie dann zum Besten seiner Gemeinde, als Diener seiner Kirche zu verwenden. Harleß z. B. schreibt: „Der Sieger nimmt triumphierend die Opfergaben in den Überwundenen, selbst da, wo man sie ihm verweigert. Er nimmt, wie es ihm gefällt, nicht so, wie man ihm gibt." „Er nimmt sie (die Seinigen), wie es ihm gefällt, und macht sie, wozu es ihm gefällt (s. V. 9. 10. 11)." „Christus führt die Seinigen, wohin er will." „Christus stellt die Seinen in seiner Gemeinde auf Erden dahin, wo er will." Braune paraphrasiert: „Was Gott erobert, überwindet, mit sich führt, an sich nimmt, sich zu eigen macht, will er nicht für sich behalten, sondern bildet er um für sein Reich, begabt's und macht's zu Gaben. . . . Christus hat den Saul zum Paulus, den Feind und Zerstörer der Gemeinde zum Apostel gemacht. . . . Das Nehmen, Empfangen Gottes weist auf ein folgendes Geben, das Geben Christi auf ein vorhergehendes Empfangen. So geht das Nehmen von Gaben an Menschen in ein Geben für Menschen über." Hofmann bringt den hebräischen und den griechischen Text folgendermaßen in Einklang: „In der Fassung, welche der Apostel dem Psalmworte gegeben hat, erscheint Christus als der Sieger, welcher den Menschen seine Kampfesbeute zugute kommen läßt, so zwar, daß unter den Begriff der Beute die Kriegsgefangenen gleicherweise fallen wie die Gaben, von denen es im Grundtext heißt, daß Jehovah sie genommen habe. Denn so stellt sich ja der ins Neutestamentliche übersetzte Inhalt des Schriftworts, daß Christus, um den Bau seiner Gemeinde auf Erden herzustellen, die Beute seines Kampfes gegen den Feind Gottes, welcher ihn in die Unterwelt geführt hat, nämlich die dem Feind Abgenommenen, so oder so, immer aber zum Besten der Menschen, unter welchen er Wohnung macht, zum Bau seines Leibes verwendet." „Die Beute seines Siegs sind die Menschen, die er dem Satan abgewann, und die nun mit allem, was sie waren, in den Dienst seines Werks traten und durch seinen Geist dazu ausgerüstet wurden, das Gotteshaus seiner Gemeinde herzustellen." Wohlenberg urteilt: „Der Sinn ist bei Paulus: die natürlichen Gaben der Überwundenen nimmt der HErr in seinen Dienst und wandelt sie durch Darreichung der mancherlei Gaben seines Heiligen Geistes in *χαρίσματα*." Das alles soll in den einfältigen Worten *καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* enthalten sein. Das alles soll durch den alttestamentlichen „Typus", das Faktum, daß David oder der HErr durch David von den besiegten Feinden

Tribut genommen hat, vorgebildet sein. Fürwahr, ein bewundernswertes „Denkmal exegetischer Not und Kunst“! Eine denkwürdige Übersetzung des alttestamentlichen Schriftworts ins Neutestamentliche! Selbst wenn man dies gelten lassen wollte, daß das Nehmen des Psalmisten ein Geben zur Folge, das Geben des Apostels ein Nehmen zur Voraussetzung hatte, und daß die Aussagen beider „auf einer Linie liegen“, so ist man deshalb noch nicht berechtigt, in das Nehmen selbst ein Geben und in das Geben ein Nehmen einzutragen und das לָקַחְתָּ mit ἔδωκε zu erklären, resp. dem Apostel eine solche Erklärung zuzumuten. Wir kommen nun nochmals auf den hebräischen Text zurück, um klarzustellen, was derselbe sagt und meint und was nicht. Man könnte, wie es auch geschehen ist, das בָּאָדָם wohl mit „an Menschen“ wiedergeben, so daß die Meinung wäre, daß die Gaben in Menschen bestehen. So ist jedenfalls das ἐν ἀνθρώπῳ der Septuaginta zu verstehen. Derselbe Sinn ergibt sich aber auch, wenn man, was näher liegt, „unter Menschen“ inter homines übersetzt. Der gen Himmel gefahrene HErr, das ist also der erhöhte Messias, hat Gaben genommen unter den Menschen, das ist, aus dem Menschengeschlecht auf Erden, das sind die Menschen, die nun sein eigen, von Herzen ihm ergeben und untertan sind. Dieser Fassung entsprechen am besten die letzten Worte des Psalmverses: וְאַף סוֹרְרִים לִשְׁכֹּן יָהּ אֱלֹהִים. Wir übersetzen am füglichsten: „daß auch Widerspenstige bei Gott dem HErrn wohnen“. Auch V. 7 sind הַסּוֹרְרִים Subjekt zu שָׁכְנוּ. Auch Widerspenstige, auch Menschen, die erst vor andern dem HErrn widerstrebten, kommen herzu und leben unter Christo in seinem Reich und dienen ihm in Unschuld und Gerechtigkeit. Zu solchen Widerspenstigen, die der HErr zu sich zieht, gehören Heiden, wie die Äthiopier und Ägypter, deren Bekehrung am Ende des Psalms geschildert wird. Mit ähnlichen Terminis, wie in unserm Psalm, wird im 2. Psalm die Aufrichtung und Ausbreitung des Reichs Christi auf Erden beschrieben, wo V. 8 der Vater zum Sohn, zum Messias sagt: „Ich will dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Ende zum Eigentum.“ Die Menschen, welche der HErr sich nimmt und gewinnt, stehen in unserm Psalmspruch im Gegensatz zu den Gefangenen, welche der HErr gefangen geführt hat. Während letztere vom HErrn in Fesseln gehalten werden, den Druck und die Gewalt des Siegers an sich erfahren, wohnen die ersteren im Frieden bei dem HErrn und genießen die Segnungen seines Regiments. So weit geht die Aussage des Psalmisten. Derselbe sagt nur von Gaben, die der HErr genommen hat, und kein Wort davon, daß der HErr

diese Gaben dann weitergibt, zu Gaben für die Menschen macht. Der griechische Text beim Apostel hingegen sagt nur von Gaben, die der HErr den Menschen, seiner Kirche gegeben hat, und deutet mit keiner Silbe auf ein Nehmen von Gaben, welches dem Geben vorangegangen wäre. Wenn man die Worte nicht zwängen und nicht künsteln will, muß man die Differenz zwischen dem hebräischen und griechischen Text rundweg anerkennen. Und so steht man dann vor der Alternative, daß man entweder annimmt, Paulus habe die Worte des Psalmisten falsch verstanden und gedeutet, was für uns ausgeschlossen ist, oder — daß es überhaupt nicht die Meinung und Absicht des Apostels war, den letzten Teil des Psalmspruchs, der für den Zweck seiner Ausführung irrelevant war, wiederzugeben, sondern daß er nur die beiden ersten Satzglieder zitieren wollte und dann ex suis hinzufügte *καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. Für die letztere Annahme spricht die Form der Zitierung. Der Apostel schreibt nicht *καθὼς γέγραπται* oder *λέγει*, sondern *διὸ λέγει*. Er will also nicht bemerklich machen, daß, was er eben von der den Christen verliehenen Gabe und Gnade Christi gesagt, schon im Alten Testament geschrieben stehe, sondern will die Aussage V. 7 motivieren. Man könnte die durch *Διό* angezeigte Verbindung von V. 7 und 8 etwa so umschreiben: Einem jeden Christen ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. Deshalb, um dies zu ermöglichen, ist Christus, wie es im Psalm heißt, in die Höhe aufgefahren, indem er zugleich Gefangene gefangen führte. Eben diese triumphierende Auffahrt war ja tatsächlich Grund und Voraussetzung für die Gabenspendung. Nach Anführung des Psalmzitats *Ἀναβάς — αἰχμαλωσίαν* kommt dann Paulus wieder auf seinen Hauptsatz V. 7 zurück: und, und so, nach seiner Auffahrt, die zugleich Triumph über die Feinde war, und kraft seiner Auffahrt hat er Gaben gegeben den Menschen. Dies ist die durch das sattsam beglaubigte *καί* angedeutete Verbindung des paulinischen *ἔδωκε δόματα* mit dem vorhergehenden dictum des Psalmisten. Die Gabenspendung war eben faktisch die zeitliche und sachliche Folge der Himmelfahrt Christi. Haupt, Ewald und andere machen darauf aufmerksam, daß die Worte Eph. 4, 8 c sich auch in dem Targum, sowie in der syrischen und arabischen Übersetzung finden, dedisti dona hominibus, „du hast Gaben gegeben den Menschen", und nehmen an, daß dem Apostel, als er so schrieb, eine alte exegetische Tradition vor Augen schwebte. Wir lassen diese Annahme gelten, modifizieren sie aber dahin, daß Paulus seinerseits die letzten Worte von Ps. 68, 19 gar nicht exegesieren wollte, sondern daß er aus jener Tradition nur den

Wortlaut in sein Schreiben herübernahm, da derselbe just das besagte, was er im Anschluß an das Psalmzitat sagen wollte.

Was wir eben ausgeführt haben, wird durch das, was wir weiter lesen, bestätigt. An das Psalmzitat, das sich ihm bis *αἰχμαλωσίαν* erstreckt, schließt der Apostel mittelst des *δὲ μεταβατικόν* eine Ausdeutung desselben an, V. 9. 10, aus welcher ersichtlich wird, wie in der triumphierenden Auffahrt Christi die Gabenspendung begründet ist, und fährt dann nach dieser Deutung ähnlich fort, wie nach dem Zitat V. 8, „und er hat gegeben" rc. V. 11. Es heißt zunächst V. 9: *τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς.* Das will sagen: daß er aufgefahren ist, wie es im Psalm lautet, was ist es denn anders, als daß er auch hinabgefahren ist in die unteren Teile der Erde? Die Meinung ist nicht, daß Auffahren immer notwendig ein Hinabfahren voraussetze oder bedinge, daß Auffahren ohne Hinabfahren nicht möglich oder denkbar wäre, was ja widersinnig sein würde, indem ja gar wohl einer, wie z. B. Elias, auffahren kann, der in keinem Sinn des Worts je hinabgefahren ist; sondern Paulus sagt nur von dem, was bei Christo der Fall war, daß bei Christo faktisch die Auffahrt einem Hinabfahren entsprach, daß bei Christo das *ἀνά* nicht ohne das *κατά* gedacht sein will.

Aber was ist nun mit dem *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* gemeint? Wesentlich eine vierfache Auffassung tritt uns in der Exegese von Eph. 4, 9 entgegen. Die einen, wie z. B. Soden, Abbot, deuten diese Aussage auf ein „Kommen des verklärten HErrn zu den Seinigen". Christus sei, nachdem er gen Himmel gefahren, im Geist zu seiner Gemeinde herniedergekommen, um derselben Gaben mitzuteilen. Man beruft sich auf Eph. 2, 17; Joh. 14, 23; 16, 16. 22 als Parallelen. Andere, wie Calvin, Beza, Harleß, de Wette, Pfleiderer, Haupt, Ewald, Lüken, erklären das *κατέβη* von dem Kommen Christi in die Welt, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Beide Klassen von Auslegern fassen *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* als Bezeichnung der Erde im Unterschied vom Himmel, den Genitiv *τῆς* als genitivus appositionis. Aber warum schrieb dann der Apostel nicht einfach *εἰς τὴν γῆν* oder *εἰς τὸν κόσμον?* Was konnte ihn veranlassen, sich so seltsam auszudrücken, Christus sei in die niederen Regionen, das ist, auf die Erde, herniedergestiegen? Die große Mehrzahl der Ausleger, z. B. die griechischen und lateinischen Väter, Calov und die meisten älteren lutherischen Dogmatiker, dann Bengel, Baur, Holtzmann, Meyer, Schmidt, Stier, Hofmann, Wohlenberg, bezieht unsere Stelle auf den descensus ad inferos. Diese Deutung ist allein

im Sprachgebrauch begründet. Der Ausdruck τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, nicht wesentlich verschieden von dem Superlativ τὰ κατώτατα τῆς γῆς, in welchem τῆς γῆς nicht als genitivus comparationis, sondern besser als genitivus partitivus zu nehmen ist, also „die unteren Teile der Erde", entspricht dem hebräischen Ausdruck תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ. Und תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ ist Ps. 63, 10, ähnlich wie שְׁאוֹל הַתַּחְתִּיָּה Ps. 86, 13, בּוֹר הַתַּחְתִּיָּת Ps. 88, 7, sowie אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת Ezech. 31, 4; 32, 18. 24, בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת Thren. 3, 55, wie auch Gesenius-Kautzsch angibt, Bezeichnung der Unterwelt, des Hades, infernum. Christus ist als der Gottmensch vorgestellt und als sein Standpunkt die Erde. „Von der Erde aus geschah die Auffahrt, von der Erde auch die Hinabfahrt in eine Tiefe, welche tiefer war als die Oberfläche der Erde." Wohlenberg. „Das Richtige wird sein, daß der auf Erden erschienene Christus Subjekt von κατέβη sowohl als von ἀνέβη und die Erde also gleichermaßen der Ort ist, von dem aus er hinabgefahren in die Unterwelt und dann hinaufgefahren über alle Himmel." Freilich sehen Hofmann, Wohlenberg und andere, wie schon Chrysostomus, Theodoret, Ökumenius, in der Unterwelt hier nur den Ort der Toten, der abgeschiedenen Seelen. Christus habe sich so tief erniedrigt, das soll die Meinung sein, daß er in den Tod gegangen sei. Warum nennt dann aber Paulus nicht einfach den Tod Christi, warum hebt er das spezielle Moment hervor, daß die Seele JEsu drei Tage in der Hölle, bei den Toten war? Die meisten der zuletzt genannten Exegeten fassen τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, den Hades als die ἄβυσσος, die Tiefe, Luk. 8, 31; Apok. 9, 1 ff. 11; 11, 7 ꝛc., das ist, daemonum domicilium und finden an unserer Stelle die Höllenfahrt Christi in dem Sinn bezeugt, wie wir sie im Apostolikum bekennen, als siegreichen Einbruch in das Reich des Teufels. Nur bei dieser Deutung kommt der Gegensatz von ἀνέβη und κατέβη zu seinem vollen Recht. Der solennen Himmelfahrt entspricht die solenne Höllenfahrt Christi. Christus ist, nachdem er aus dem Tode lebendig geworden, als der verklärte Gottmensch nach Leib und Seele hinabgefahren in die Hölle; und eben derselbe, der verklärte Gottmensch, ist dann sichtbar, vor den Augen seiner Jünger und unter dem Lobgetöne der Engel, aufgefahren gen Himmel. Vgl. 1 Petr. 3, 19. 20. Nur bei dieser Fassung bleibt die Beziehung auf das Psalmzitat, das ja Paulus ausdeuten will, gewahrt. Im Psalm ist nun zwar von einem Niederfahren des HErrn nichts gesagt, wohl aber von der Gefangenführung der Gefangenen, der Feinde des HErrn, und diese steht mit der Höllenfahrt Christi in engem Zu-

sammenhang. Schon durch seinen Tod hatte Christus seinen Feind, den Feind Gottes und der Menschen, überwunden, dem Satan das Recht an die Menschen genommen, die Sünde der Welt gesühnt. Mit seiner Lebendigmachung hatte er faktisch die Macht des Todes und des Fürsten des Todes gebrochen. Und dann hat er bei seiner Höllenfahrt den Bewohnern der Hölle seinen Sieg offenbart und appliziert, „das Reich des Teufels zerstört", den Satan und die höllischen Geister gebunden und bei seiner Himmelfahrt aus den Gewalten und Herrschaften der Finsternis einen Triumph gemacht und sie öffentlich zur Schau gestellt. Calov: In descensu expugnavit captivitatem nos captivantem, diabolum et inferorum portas, in ascensu captivam secum duxit, ceu in triumpho publico fieri solet, captivitatem.

„Der hinabgefahren ist, eben der ist es, der auch aufgefahren ist": mit diesen Worten wiederholt der Apostel V. 10 die vorherige Aussage und fügt hinzu: „weit über alle Himmel", *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* und stellt damit der tiefsten Tiefe die höchste Höhe gegenüber. Christus ist aufgefahren über alle geschaffenen Himmel; die „Höhe", zu der er aufgefahren ist, ist ja der Himmel Gottes, wo er jetzt sitzt zur Rechten des Vaters. 1, 20. Es liegt aber dem Apostel daran, den Zweck dieser Auffahrt zur Höhe hervorzukehren, der ist: *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, „damit er alles erfülle". Als der Erhöhte, Überweltliche, der zur Rechten Gottes sitzt, erfüllt nun Christus das All der Dinge mit seiner kräftigen, wirksamen Allgegenwart, und aus dieser seiner Allgegenwart fließt die besondere Gnadengegenwart und Gnadenwirksamkeit Christi in seiner Gemeinde, zu welcher auch dies gehört, daß er seiner Gemeinde die im folgenden genannten Gaben schenkt: *καὶ αὐτὸς ἔδωκε*, V. 11. So ist durch die Auffahrt des HErrn die Gabenspendung ermöglicht. Kap. 1, 23 hatte Paulus bemerkt, daß der, welcher alles in allem erfüllt, seine Gemeinde mit der Fülle seiner Gaben, Kräfte, Tugenden ausstattet. Hier an unserer Stelle spezialisiert er diesen Gedanken und betont, daß der, welcher alles erfüllt, seiner Kirche solche Diener gibt, die sie zu ihrer Erbauung und Vollendung nötig hat, Apostel, Propheten ꝛc.

Es ist nunmehr noch eine Frage zu erledigen, die erst jetzt, nachdem wir das ganze Gedankengefüge V. 7—11 überblickt haben, recht beantwortet werden kann, nämlich, wie einerseits die mit der Auffahrt Christi verbundene Gefangenführung der Gefangenen, andererseits das Hinabfahren Christi in die untern Teile der Erde mit dem Hauptgedanken, der Mitteilung der Gnadengaben, zusammenhängt. Diejenigen Ausleger, welche die Kriegsgefangenen mit den Gaben

identifizieren, machen sich die Sache leicht, indem sie freilich, wie oben gezeigt, dem Psalmwort Gewalt antun und dem Apostel eine gar kühne Übertragung des alttestamentlichen Schriftworts ins Neutestamentliche zumuten. Ebenso diejenigen, welche, wie z. B. Meyer, Haupt, annehmen, die beiden Worte *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* seien für den Zusammenhang unserer Stelle nicht wesentlich und nur deshalb in das Zitat mit aufgenommen, weil sie zwischen denjenigen Worten stehen, die Paulus für seinen Zweck gebrauche. Aber auch für diese Exegeten bietet das *κατέβη* und dessen Beziehung auf die Gabenspendung noch genug Schwierigkeit. Und da hat man denn auf sehr verschiedene Weise die Schwierigkeit zu lösen versucht. Harleß meint, in dem ganzen Passus von V. 7 ab wolle der Apostel nur die Identität des Gottes des Psalms und Christi aussprechen. Christus sei es eben, der „vom Himmel herabstieg auf die Erde und von ihr zurückkehrte zu dem Himmel, um fortan das All, Himmel und Erde, mit seiner Gnadengegenwart zu erfüllen", wovon die Gabenmitteilung eine Spezies sei. Ähnlich urteilt Haupt, die Ausführung V. 9. 10 solle beweisen, daß das Psalmwort von dem Christus handelt, der vorher als der Spender der Gaben von Paulus genannt ist. Dieser Beweis liege in dem aus dem *ἀναβάς* des Psalmisten gefolgerten *κατέβη;* der vom Himmel auf die Erde Herniedergekommene könne kein anderer sein als Christus. „Jener der Gemeinde bekannte *καταβάς* und kein anderer ist es, von dem die Psalmstelle das *ἀναβῆναι*, er und kein anderer, von dem sie das *δοῦναι δόματα* aussagt." Hiermit stimmt wesentlich Lüken. Aber in dem ganzen Zusammenhang V. 7—11 liegt der Nachdruck nicht darauf, daß Christus es ist, und kein anderer, welcher der Gemeinde die *χαρίσματα* schenkt, was doch für die christlichen Leser ganz selbstverständlich war, sondern auf dem, was Christus getan, daß er Gaben gegeben hat, auf dem *ἐδόθη, δωρεᾶς* V. 7, dem *ἔδωκε δόματα* V. 8 und *καὶ αὐτὸς ἔδωκε* V. 11. Und *ὁ καταβάς* oder gar *ὁ καταβὰς εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* ist doch wahrlich kein gäng und gäber Titel, unter dem Christus der Gemeinde bekannt war und ist. Meyer betrachtet das *καταβῆναι* gleichermaßen wie das *ἀναβῆναι* als Voraussetzung für das *πληροῦν τὰ πάντα*, „weil Christus erst sein ganzes Gebiet, das ist, die ganze Welt vom Hades bis zum höchsten Himmel, wie ein triumphierender Eroberer in Besitz nehmen mußte, um nun seine königliche Herrschaft über dieses Gebiet zu führen, vermöge deren er mit seiner erhaltenden und regierenden, insbesondere auch alle Gnadenbegabung beschaffenden Wirksamkeit das All erfüllen sollte".

Hiergegen spricht, daß Paulus 1, 23 das πληροῦν τὰ πάντα lediglich von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes im Himmel abhängig macht, daß es eben der über alles Irdische Erhabene ist, welcher kraft dieser Erhabenheit alles in allem erfüllt und beherrscht. Ewald umschreibt den Gedankengang folgendermaßen: „Einem jeden einzelnen von uns aber ward doch die Gnade nach frei schaltender Willkür des Christus verschieden zugemessen: weshalb es heißen kann: aufgestiegen zur Höhe ꝛc., hat er Gaben gegeben! Dies scheint nicht geleugnet werden zu können. Aber der Erhöhte ist er eben nicht ohne vorangegangene Selbsterniedrigung. Und er, von dem dies so gut wie jenes gilt, er hat sein Recht gebraucht zum Zweck der Förderung jenes einen Leibes und seiner Einheit." „Der Erhöhte kann nach seinem Gutdünken Gaben verteilen, denn er hat sich's zuvor die tiefste Erniedrigung kosten lassen!" Aber „die Willkür" des Gabenspenders ist in den Text hineingelesen; und wie konnte der einfältige Leser es dem καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς anmerken, daß damit der Willkür des Gebers eine Schranke gezogen war! Hofmann und Wohlenberg sehen, wie schon Chrysostomus, in der Hinabfahrt Christi zum Hades ein Exempel der Demut, das sonderlich die Diener der Kirche wohl beachten sollten. Hofmann: „Da der Geber des sonderlichen Berufes dahin, von wo er jetzt aus seiner Überweltlichkeit dem All der Schöpfung sich zum Inhalt gibt, nicht anders aufgefahren ist, als daß er zuvor in die Unterwelt niedergefahren, in die Gebundenheit des Todeszustandes eingegangen war, so wird auch seine Bestellung einzelner zu sonderlichem Berufe nicht so gemeint sein, als hätte er sie zu Herren gemacht, die über die andern herrschen, ihre eigene Sache führen, selbstsüchtige Zwecke verfolgen sollten." Wohlenberg: „So tief erniedrigte sich der Heiland, daß er zu den Gestorbenen und Begrabenen gehört! Aber wiederum dieser Erniedrigte ist nicht verschieden von dem, der zu dem Zwecke aufgefahren ist, damit er alles mit seiner Kraft, seinem Wesen und Leben erfülle. Das sollen sich die Leser gesagt sein lassen, damit sie sich willig allen Demut und Selbstlosigkeit erheischenden Diensten in der Kirche unterziehen und jeder, an seinem Teile, ihre mannigfaltigen Gaben zur Anwendung bringen." Ja, wenn der Apostel das hätte sagen und den Christen, sonderlich den Dienern der Kirche einschärfen wollen, so hätte er sich deutlicher ausdrücken und den Zusammenhang der Hadesfahrt Christi mit dem Beruf der Kirchendiener mit ähnlichen Worten, wie die genannten beiden Exegeten, paraphrasieren müssen. Für uns, die wir mit der Mehrzahl der Ausleger das καταβῆναι von der solennen

Höllenfahrt verstehen, ergibt sich ganz von selbst folgender Gedankenzusammenhang. Christus hat in und mit seiner Höllenfahrt die höllischen Geister gefesselt und die gefesselten Feinde dann bei seiner Himmelfahrt im Triumph mit sich geführt. Diese widergöttlichen Mächte haben ihr Endurteil, das Finalgericht noch zu erwarten, vgl. Ps. 18, 22, sie sind noch nicht ganz aus der Mitte getan und können den Menschen, den Gliedern und Dienern der Kirche, wie Soden bemerkt, noch manche Schwierigkeit bereiten, oder, um es etwas stärker auszudrücken, sie suchen mit Macht und List das Werk Gottes auf Erden, die Erbauung des Leibes Christi aufzuhalten. Aber sie sind eben gebunden, gefangen, und der erhöhte Christus hält sie fort und fort gefangen, hält sie so weit in Schranken, daß sie den Aufbau und Ausbau der Kirche, Dienst und Werk der Männer, die am Bau der Kirche arbeiten, nicht vereiteln können. So ist auch durch die Gefangennahme und Gefangenführung der Gefangenen die Mitteilung der Gnadengaben und, was damit zusammenhängt, die erfolgreiche Arbeit der vom HErrn seiner Gemeinde verliehenen Lehrer und Hirten ermöglicht und vorbereitet. Christus hat, indem er den Satan überwand, bei seiner Höllenfahrt ihn band, bei seiner Himmelfahrt einen Triumph aus ihm machte, im voraus den Lehrern der Kirche freie Bahn gemacht. In dem ganzen Abschnitt V. 7—16 ist vom Amt der Kirche, vom Dienst der Prediger die Rede, wie wir schon im Eingang bemerkt haben. Und da ist es denn für die Prediger des Worts ein großer Trost, daß sie von vornherein wissen, daß der Teufel, welcher fort und fort ihr Werk zu hindern sucht, ein gebundener Fürst ist, ein Gefangener Christi, und nicht weiter gehen kann und darf, als Christus es ihm gestattet. Wir beschließen diese Erörterung mit den Worten Calovs: Persequitur apostolus Domini illius unius potestatem, quam habet ad ditandam et dotandam ecclesiam libereque distribuenda dona ad aedificandam ecclesiam, ob quam superandus erat Satanas et captiva agenda captivitas, ut ascendens in coelum et ecclesiam sibi colligeret per doctores verbi et donis suis ejus gratia hosce instrueret et sanctos adaptaret, compaginaret et coagularet ad unum corpus, sub quo ceu capite ecclesia per dilectionem mutuam aedificetur.

Indem der Apostel nach Ausdeutung des Psalmworts zu seiner Hauptaussage zurückkehrt, macht er also zuvörderst die vornehmsten Gaben Christi, die in Personen bestehen, namhaft: „und eben der“, nämlich der hinabgefahren und dann aufgefahren ist, um alles zu

erfüllen, „hat die einen als Apostel gegeben, die andern als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer". V. 11. Die Apostel waren und sind die unfehlbaren Lehrer der ganzen Christenheit, ihre Lehre ist für die Lehre der christlichen Lehrer aller Zeiten maßgebend. Propheten und Evangelisten waren besondere dona der ecclesia primitiva. Die Propheten, und dies sind hier die neutestamentlichen Propheten, empfingen für besondere Zwecke besondere Offenbarung, die sie dann in begeisterter Rede der christlichen Versammlung vortrugen. Vgl. meinen Kommentar zum Römerbrief zu Röm. 12, 6. Die Evangelisten, zu denen z. B. Philippus Act. 21, 8 gehörte, verkündigten missionierend das Evangelium, περιιόντες ἐκήρυττον (Theodoret), breiteten das apostolische Wort da aus, wo die Apostel nicht selbst hingekommen waren; ihrem Beruf entspricht etwa der Dienst der heutigen Missionare. Mit „Hirten und Lehrern" beschreibt Paulus das reguläre ministerium verbi, das zu allen Zeiten der Kirche dasselbe gewesen und geblieben ist, das öffentliche Predigtamt. Der Ausdruck διδάσκαλοι geht wohl hauptsächlich auf die öffentliche Lehrtätigkeit der Prediger, der andere, ποιμένες, auf die seelsorgerliche Tätigkeit, welche das Wort den einzelnen Gliedern der Gemeinde appliziert. Und nun hebt der Apostel hervor, nicht nur daß der HErr eben diese Personen der Kirche, resp. den einzelnen Gemeinden gesetzt, bestellt, verordnet hat, ἔθετο, Act. 20, 28; 1 Kor. 12, 28, sondern daß er sie seiner Kirche gegeben hat. Daß dies bei den Aposteln, die eben von Gott inspiriert waren, wie bei den Propheten, welchen der HErr Offenbarung gab, der Fall war, leuchtet von selbst ein. Aber auch die regulären Hirten der einzelnen Gemeinden, alle christlichen Prediger sind Gabe Christi. Die menschliche Vorbereitung für das Amt ist nicht ausgeschlossen. Die zum Kirchendienst befähigt und willig sind, werden erst für denselben erzogen und herangebildet und dann von den Gemeinden, die dazu Recht und Befehl von Gott haben, berufen. Der erhöhte Christus ist es aber, welcher diese Personen willig macht, den Entschluß, ihm in seiner Kirche zu dienen, in ihnen wirkt, welcher zum Studium seinen Segen gibt, den Studierenden ein besonderes Maß seines Geistes verleiht, zur natürlichen Begabung geistliche Begabung hinzufügt, ihnen die Geheimnisse des Himmelreichs öffnet und sie so lehrhaftig, διδακτικούς, macht, welcher durch den Beruf der Gemeinde sie in ihr Amt ruft und dahin stellt, wohin er will. Auf diese Weise gibt Christus seiner Kirche Hirten und Lehrer. Er steht denselben aber auch, nachdem er sie gegeben,

zur Seite, läßt sie nicht aus seiner Hand, rüstet sie aus mit Geist und Gaben und Freudigkeit und macht sie immer tüchtiger und geschickter, das Amt des Neuen Testaments zu führen.

Der Apostel verbreitet sich nun des weiteren über den heilsamen Zweck der Gaben Christi. An die Hauptaussage *καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους . . . διδασκάλους* schließen sich zunächst drei Näherbestimmungen an: *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* V. 12. Diese drei Satzglieder sind einander nicht koordiniert. Paulus gibt vielmehr an, zu welchem Zweck und für welches Tun Christus die genannten Personen, die schließlich alle Lehrer der Kirche sind, seiner Kirche gegeben hat. Dieselben sind gegeben und bestimmt für „das Werk“ oder „das Geschäft des Dienstes“, und dieser Dienst ist „die Erbauung des Leibes Christi“, der Kirche, und besteht eben in der Lehre und Predigt. Die Predigt des göttlichen Worts ist das einzige Mittel, durch welches die Kirche Christi gebaut wird. Der Zweck aber dieses Dienstes ist „die Fertigstellung der Heiligen“, die consummatio (Vulgata), die Vollendung der Heiligen. Dieser Begriff wird im folgenden weiter entfaltet. Der Zweck des Predigtamts erscheint als Ziel, das mit demselben erreicht werden soll und wirklich erreicht wird: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ,* „bis wir alle hingelangen zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“. V. 13 a. Dies ist der Endtermin, bis zu welchem das Werk der Prediger sich erstreckt. Der Nachdruck liegt auf dem *οἱ πάντες*, „wir alle“. Damit können nicht alle Christen gemeint sein; denn die wirklich Christen sind, gläubige Christen, sind eben damit auch eins im Glauben und in der Erkenntnis Christi, von denen gilt schon jetzt: „ein HErr, ein Glaube!“ Und von Wachstum des Glaubens oder gar von der noch zu erwartenden Einheit zwischen Glauben und Erkenntnis, auf welche z. B. Olshausen und Ewald unsere Stelle beziehen, ist im Text nichts zu lesen. Wir haben oben gezeigt, daß dem Apostel die Kirche Christi identisch ist mit dem coetus electorum. Und eben dieses Ganze, die Vollzahl der Auserwählten, hat er bei *οἱ πάντες* im Sinn. Von denen, die Gott von Anbeginn seiner Kirche zugezählt hat, sind noch manche dahinten, kennen zur Zeit Christum noch nicht, und wenn diese nun auch zum Glauben und zur Erkenntnis des Sohnes hingelangt und mit denen, die zuvor schon Christen gewesen, eins geworden sind im Glauben und in der Erkenntnis, dann ist das Ziel erreicht, dem

die Kirche und aller Dienst innerhalb der Kirche entgegenstrebt. Recht feierlich bezeichnet Paulus hier die Erkenntnis Christi, welche mit dem Glauben zusammenfällt und die Glieder der Kirche verbindet, als Erkenntnis des Sohnes Gottes. Alle diejenigen und nur diejenigen, welche jetzt oder später noch einmal Christum als den Sohn Gottes, als den wesentlichen Sohn des Vaters, Gott von Gott, wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott, erkennen, anerkennen und bekennen, sind membra ecclesiae. Alle Leugner der Gottheit Christi stehen extra ecclesiam. Ja, ist Christus nicht der wahrhaftige Gottessohn, dann ist er auch nicht das allgegenwärtige, allmächtige Haupt der Kirche, dann fällt der Bau der Kirche in sich selbst zusammen. Eine zweite Zielbestimmung ist in den Worten *εἰς ἄνδρα τέλειον* enthalten. Wir können umschreiben: bis wir dahin gelangen, daß wir ein vollkommener Mann werden. Die Kirche soll dereinst wie ein vollkommen ausgewachsener Mann dastehen. Man erwartet eigentlich statt des concretum ein abstractum. Das folgt aber in der dritten Zielbestimmung, welche die zweite näher erklärt: *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.* Der Ausdruck *τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* ist nicht so schlechthin eine Bezeichnung der Kirche, wie ihn Hofmann, Soden und andere nehmen. Gewöhnlich versteht man denselben ebenso wie 3, 20 *πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* von der Fülle Christi, der Fülle der Gaben, Kräfte, Tugenden Christi. Die Meinung wäre dann: „bis zu einem solchen Maß des Alters . . . welches vorhanden ist, wo die Fülle Christi zur Geltung kommt". Wohlenberg. Die Verbindung des Genitivs *τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* mit *εἰς μέτρον ἡλικίας* erscheint aber bei dieser Fassung etwas hart. So dürfte es das Einfachste sein, mit Ewald „*τοῦ πληρώματος* engstens mit *ἡλικίας* zu verbinden, so zwar, daß der Genitiv in der dem neutestamentlichen Griechisch ungemein geläufigen Weise das Adjektiv vertritt (Luther: das vollkommene Alter; Calov: plena aetas; vgl. dazu Blaß, § 35, 5)". Die beste Übersetzung wäre dann: „das Vollalter" und *τοῦ Χριστοῦ* der charakterisierende Genitiv. „Das Vollalter Christi, des Christus ist das bei ihm geltende, in Beziehung auf ihn gedachte: das christliche Vollalter, die christliche Vollmündigkeit." Der bildliche Ausdruck in beiden Satzgliedern deutet ganz allgemein auf die Vollendung der Kirche, nicht nur die Vollzahl ihrer Glieder, sondern auch die innere Vollendung, die Vollendung des geistlichen Lebens. Dieses Ziel wird in dieser Zeit, wo den Christen noch der alte Adam anhängt, 4, 22, nicht vollkommen erreicht. Doch sollen die Diener der

Kirche durch anhaltendes Lehren und Mahnen unablässig auf dieses Ziel hinarbeiten. Es gehört demnach zum Beruf der christlichen Lehrer, auf das äußere und innere Wachstum der Kirche, resp. ihrer Gemeinden bedacht zu sein, immer mehr Glieder herzuzuführen und die ihnen befohlene Herde im Glauben und in allen christlichen Tugenden zu stärken und zu fördern.

Der folgende Absichtssatz *ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι* etc. V. 14 kann nicht, wie manche Ausleger annehmen, von *καταντήσωμεν* V. 13 abhängen. Denn in dem mit *μέχρι καταντήσωμεν* beginnenden Satz ist mit dem *οἱ πάντες*, mit dem *ἀνὴρ τέλειος*, mit der *ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* die noch künftige Vollendung als das letzte Ziel der kirchlichen Entwicklung so klar wie möglich bezeichnet und so stark wie möglich betont. In dem zweiten Teil des Finalsatzes V. 15 dagegen ist vom Wachstum des Christen die Rede. Und es wäre doch nun widersinnig, wenn der Apostel sagen wollte, daß es mit dem Ausgewachsensein auf das Wachstum abgesehen sei. Dies ist das Hauptargument, das z. B. auch Harleß, Meyer, Haupt, Wohlenberg gegen die Verbindung des Finalsatzes mit dem unmittelbar Vorhergehenden geltend machen. Freilich hat die Unmündigkeit, von welcher Paulus redet, einen Stand der Mündigkeit zum Korrelat. Aber Mündigkeit ist nicht identisch mit Vollendung. Paulus unterscheidet folgende Stadien des Christenlaufs auf Erden. Nach ihrer Bekehrung gleichen viele Christen noch unmündigen Kindern, sie sind noch recht unverständig und unerfahren in geistlichen Dingen. Dann aber gelangen sie mit Gottes Hilfe zu einer gewissen männlichen Reife und Festigkeit, daß sie sich der Versuchungen, die von allen Seiten auf sie eindringen, erwehren können. Das vollkommene Mannesalter jedoch ist erst das letzte Ende und Ziel der Entwicklung. Wir schließen daher mit Harleß, Braune, Haupt, Wohlenberg dies *ἵνα* V. 14 an die Hauptaussage *ἔδωκε* V. 11 an. Der erhöhte Christus hat seiner Kirche Apostel, Propheten 2c., überhaupt Lehrer gegeben, und zwar zur Fertigstellung, Vollendung der Heiligen, und dieser Begriff wird ja V. 12. 13 ausgeführt und entfaltet, zugleich aber, damit jener finis ultimus erreicht werde, zu dem Zweck, *ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας*, „damit wir nicht mehr unmündig seien, hin und her geschaukelt und umhergetrieben durch jeden Wind der Lehre". Die Christen leben in einer bösen geistigen Atmosphäre, 2, 2, sind dem Einfluß der verschiedenartigsten Lehren und Meinungen, die aber alle der Lehre der Apostel zuwiderlaufen, ausgesetzt, und da

werden denn die Unmündigen wie ein Schiff, das ohne Steuer auf hoher See fährt, leicht hin und her bewegt und geworfen, daß sie einmal dieser, einmal jener Lehre sich zuneigen. Den beiden Partizipien *κλυδωνιζόμενοι* und *περιφερόμενοι* sind zwei Näherbestimmungen angeschlossen, die da angeben, was die irrige Lehre so verfänglich und wirksam macht, *ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων ἐν πανουργίᾳ* und *πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης*. Daß die Unmündigen durch jeden Wind der Lehre, eben falscher Lehre hin und her geschaukelt und umhergetrieben werden, das geschieht „kraft des trügerischen Spiels der Menschen" und „nach" oder „gemäß den Ränken des Irrsals", *πρός* hier im Sinn von secundum wie 2 Kor. 5, 10; Luk. 12, 47; Gal. 2, 14. *Κυβεία* ist Würfelspiel und überhaupt Spiel, und *κυβεία ἐν πανουργίᾳ* ein Begriff, ein mit Arglist oder Schalkheit verbundenes, also trügerisches Spiel. Die Menschen, welche falsche Lehre gleichsam ex professo vortragen und verteidigen, sind gewissenlose, leichtfertige und heimtückische Menschen und treiben mit denen, die ihnen Gehör geben, ein leichtfertiges und trügerisches Spiel. Sie fragen nichts nach dem Wohl oder Wehe des Nächsten, „spielen mit dem Gewissen und mit dem Seelenheil der Christen" (Soden), suchen nur das Ihre, ihren Vorteil, ihre Ehre, wollen sich selbst nur Anhang verschaffen und täuschen und betrügen die Einfältigen mit frommen Reden und gleißenden Versprechungen. So werden die Unbefestigten leicht von ihnen gefangen. Aber auch das Irrsal selbst ist gefährlich und verfänglich. *Μεθοδεία*, ursprünglich das „geordnete kunstgemäße Verfahren in der Behandlung eines Gegenstandes", wird schon in der profanen Gräzität im übeln Sinn gebraucht, in der Bedeutung „Überlistung", „Kunstgriff", so von den „rhetorischen Kunstgriffen der Redner". *Μεθοδεία τῆς πλάνης* sind die dem Irrsal, der Irrlehre eigenen Ränke und Kunstgriffe. Ja wohl, im Irrsal ist Plan, Methode, Berechnung, List. Die Irrlehre versteckt sich hinter scheinbar sehr scharfen und stringenten Schlußfolgerungen aus dem Schriftwort, die aber alle Trugschlüsse sind, und versteht sich meisterlich auf Verdrehung der Worte und Begriffe. Die *μεθοδεία τῆς πλάνης* gehört zu den *μεθόδειαι τοῦ διαβόλου* 6, 11, zu den „listigen Anschlägen des Teufels", welcher der Urheber aller Irrtümer ist und die Irrlehrer inspiriert. Die Logik und Dialektik der alten Schlange, welche Eva verführt hat, zieht sich durch die Systeme der Häretiker hindurch. Gerade durch seine List und Lüge sucht Satanas die Christen von Christo abzuziehen und die Kirche Christi zu schädigen. Und weil nun die Lügenfäden fein gesponnen

und ineinandergewoben sind, so werden Unverständige, Unerfahrene leicht darein verstrickt. Unsere Stelle enthält keinen Hinweis auf bestimmte Irrlehrer und Irrlehren. Doch da Paulus im Zusammenhang auf „die Erkenntnis des Sohnes Gottes“ Gewicht legt und dann das Wachstum der Christen als ein Wachsen an Christum hinan bezeichnet, so hat er wohl insonderheit auch denjenigen Irrtum im Auge, den er im gleichzeitigen Kolosserbrief bekämpft, welcher wider Christi Person und Amt, wider die ewige Gottheit Christi und die Versöhnung durch Christi Tod und Blut gerichtet war. Was Paulus hier schreibt, gilt von jener Erzhäresie, welche direkt gegen Christum anläuft, im vollen Maße, trifft aber mehr oder minder auf jedwede irrige Lehre zu, wie denn auch jedweder Irrtum das Verhältnis der Christen zu Christo affiziert. Es gehört aber nun zu dem Berufe der von Christo seiner Kirche geschenkten Lehrer und Hirten, daß sie der Gefahr, die den Christen vonseiten der Irrlehrer droht, wehren und steuern, deren Argumente widerlegen, ihre Kunstgriffe und schlimmen Absichten aufdecken, daß sie die Unmündigen weiterführen und in der Erkenntnis der Wahrheit fördern, damit sie selbst zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden und die Geister prüfen lernen. Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß nach der Instruktion, die Paulus hier den Lehrern der Kirche gibt, Polemik gegen falsche Lehre auch Polemik gegen eben die Menschen, welche geflissentlich falsche Lehre in Umlauf setzen, in sich schließt. Es ist nicht schriftgemäß, wenn man zwischen Sache, Lehre und Person einen Unterschied macht, die Irrlehre verurteilt, die Irrlehrer rechtfertigt oder entschuldigt. Falsche Lehre macht auch falsche Herzen und fließt nie aus aufrichtigem Wohlmeinen mit Gott und Menschen.

Die Christen sollen nicht mehr Unmündige sein, sich nicht von jedem Wind der Lehre bewegen lassen, sondern — in der Wahrheit befestigt und gegründet, dem Irrtum standhalten und ihn von sich abweisen. Das wäre der adäquate Gegensatz zu dem *μηκέτι ὦμεν νήπιοι*. Das folgende *ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ* etc. V. 15 führt aber über den Gegensatz hinaus. Es soll mit den Christen so weit kommen, und deshalb hat Christus seiner Kirche Lehrer gegeben, die sie dazu anleiten und tüchtig machen, daß sie selbst auch die Wahrheit, die christliche Wahrheit, deren Inhalt mit einem Wort Christus ist, reden, bekennen und verteidigen, und zwar nicht nur um der Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen, sondern in der Liebe, so daß sie mit dem Zeugnis der Wahrheit einander dienen. Auf eben diese Weise, indem wir einander belehren und fördern, wachsen wir Chri-

sten in allen Stücken an den hinan, welcher das Haupt ist, Christus, *αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός*. Das Wachstum in der Erkenntnis, in der Wahrheit ist nicht nur intellektueller Fortschritt, sondern schließt in sich, bringt mit sich, daß wir in jeder Beziehung im christlichen Wesen, Glauben, Leben zunehmen und mit Christo, unserm HErrn und Haupt, immer inniger uns zusammenschließen.

An *Χριστός* V. 15 schließt sich V. 16 ein Relativsatz an, welcher die ganze Periode von V. 7 an zu Ende bringt: *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ* — „von welchem aus der ganze Leib sich zusammenfügend und zusammenschließend durch eines jeden Bandes Dienstleistung nach einer dem Maß jedes einzelnen Teils entsprechenden Wirksamkeit das Wachstum des Leibes bewirkt zur Erbauung seiner selbst in der Liebe". In diesem komplizierten Satz ist *πᾶν τὸ σῶμα* das Subjekt und *τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται* das Prädikat. Der ganze Leib bewirkt das Wachstum des Leibes, das Wachstum seiner selbst. Zwischen Subjekt und Prädikat sind nun aber Näherbestimmungen eingeschoben, welche den Apostel dann auch veranlaßt haben, *τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος* zu schreiben statt *τὴν αὔξησιν αὐτοῦ*. In dem Partizipialsatz *συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον* ist von dem ganzen Leibe zunächst ausgesagt, daß er zusammengefügt und zusammengeschlossen wird oder sich zusammenfügt und zusammenschließt. Schon oben 2, 21 war von der Kirche prädiziert *συναρμολογουμένη*. Was dort in den einen Ausdruck befaßt wird, das wird hier in der erweiterten Partizipialaussage weiter auseinandergefaltet. Dort war die Kirche als Gebäude vorgestellt, *οἰκοδομή*, hier als ein Leib, und je nachdem man sich dieselbe so oder so denkt, ist der Begriff des *συναρμολογεῖσθαι* verschieden nuanciert. Wir wiederholen, was wir zu 2, 21 bemerkt haben, daß dem Ganzen zugeschrieben wird, was von den einzelnen Bestandteilen gilt. Wir fassen zunächst das Bild selbst, das Bild vom menschlichen Körper ins Auge. Der ganze Leib wird zusammengehalten, indem alle Glieder des Leibes sich zusammenschließen. Mit diesem Zusammenschluß kann aber nicht gemeint sein, daß durch Zusammensetzung der Glieder der eine Leib erst gebildet werde, was ja widersinnig wäre. Nein, der Leib mit allen seinen Gliedern, der vielgliedrige Leib, diese fertige Größe ist das Subjekt; derselbe erscheint hier in Bewegung, in Aktion, und

da wird denn von ihm ausgesagt, daß er zusammengefügt wird, daß alle Glieder sich ineinanderfügen, aneinander anschließen. Dieser Gedanke wird aber dann erst recht klar, wenn man die folgenden Worte *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* zu den beiden Partizipien als Näherbestimmung hinzunimmt. Diese letzteren Worte machen allerdings einige Schwierigkeit. Man hat übersetzt „durch jede Empfindung der Darreichung" oder „durch jede Berührung der Darreichung" und die Darreichung entweder auf die Gabenspende Christi oder auf die Darreichung von Glied zu Glied gedeutet, dann aber diese Übersetzung und Deutung erst durch Paraphrase verständlich machen müssen. Wir gehen hier sicher, wenn wir die Parallele aus dem Kolosserbrief zu Hilfe nehmen. Um dieselbe Zeit hat Paulus den Kolossern geschrieben: *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*. Kol. 2, 19. Da redet der Apostel auch von dem Wachstum des ganzen Leibes, und es ist offenbar, daß er mit dem *τῶν ἁφῶν* dort und *πάσης ἁφῆς* an unserer Stelle, mit dem *ἐπιχορηγούμενον* dort und *διὰ τῆς ἐπιχορηγίας* hier, mit dem doppelten *συμβιβαζόμενον* dasselbe hat sagen wollen. So muß uns diese Parallele bestimmen, *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* mit den Partizipien zu verbinden und mit Haupt und Ewald zu übersetzen „durch jedes Bandes Dienstleistung", indem wir *τῆς ἐπιχορηγίας* als den regierenden Genitiv nehmen. Die Bedeutung von *ἐπιχορηγία* ist zweifellos. Das Verbum *ἐπιχορηγεῖν* bedeutet „darreichen", so Gal. 3, 5, wo vom Darreichen des Geistes, 2 Kor. 9, 10, wo vom Darreichen des Samens an den Säemann die Rede ist, im Passiv, wie Kol. 2, 19, „Handreichung empfangen". Das Substantiv *ἐπιχορηγία* bezeichnet demnach entweder die Darreichung einer Gabe, wie z. B. des Heiligen Geistes, Phil. 1, 19, oder, wenn das Objekt nicht benannt ist, die „Handreichung", „Dienstleistung", subministratio. Der andere Ausdruck, *ἁφή*, kann an sich wohl „Berührung" oder „Empfindung" heißen, aber *ἁφαί* Kol. 2, 19 ist offenbar Synonymon von *σύνδεσμοι*, das sind Bänder, welche die Glieder des Leibes verbinden. In eben dieser Bedeutung wird *ἁφή* auch in der Profangräzität gebraucht. Hippokrates versteht, wie Ewald nachgewiesen hat, unter *ἁφαί* die Muskelbänder oder Flechten, Sehnen. Und so liest die Vulgata an unserer Stelle ganz richtig junctura. Der Apostel bringt an beiden Orten dies zum Ausdruck, daß der menschliche Leib, wenn er agiert und sich bewegt, durch die Muskelbänder oder Sehnen, indem diese straff angezogen werden, Handreichung

empfängt und zusammengehalten wird, daß, indem jedes einzelne Band seinen Dienst leistet, alle Glieder des Leibes sich zusammenschließen und gemeinschaftlich operieren. So weit das Bild. Und was nun von dem menschlichen Leibe gilt, das findet seine Anwendung auch auf den geistlichen Leib, die christliche Kirche. Freilich sind Bild und die abgebildete Sache nicht immer in jeder Beziehung einander kongruent. So sind es bei dem geistlichen Leib dieselben Personen, die einzelnen Christen, die einerseits als Glieder, andrerseits als Bänder, Sehnen oder Gelenke gedacht sind. Die Meinung des Apostels ist, daß, indem jeder einzelne Christ die vom HErrn ihm besonders verliehene Gabe recht gebraucht und andern damit dient, dies dem Ganzen zugute kommt, daß so der ganze Gemeindekörper den rechten Halt, Zusammenhalt, Zusammenschluß gewinnt. Dieser Zusammenschluß ist nicht identisch mit der Verbindung der Christen zu e i n e m Leibe, welche mit dem Christwerden, mit dem e i n e n Geist und Glauben von vornherein gesetzt und gegeben ist, sondern ist die Betätigung der schon vorhandenen innerlichen Einigkeit. Man hat auf Grund unserer Stelle die christliche Kirche ein organisches Ganzes, einen Organismus genannt; diese Bezeichnung ist nur dann berechtigt, wenn man dieselbe nicht auf das Wesen der Kirche, sondern auf deren Lebensäußerungen bezieht. Wenn also jeder einzelne Christ den ihm besonders zugewiesenen Dienst versieht, das will der Apostel, dann wird das Gemeinschaftsbewußtsein der Christen gestärkt, dann schließen sich alle Glieder der Kirche immer enger aneinander an, dann leben sie wie Brüder friedlich und einträchtig beieinander, teilen miteinander Freud' und Leid, fördern mit vereinten Kräften das Werk des HErrn. Und indem so alle Glieder zusammenhalten und zusammenarbeiten, bewirken sie, bewirkt der ganze Leib das Wachstum des Leibes, und zwar *κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*. Das *ἐν μέτρῳ* etc. schließt sich eng an *κατ' ἐνέργειαν* an. Es heißt *μέρους*, das ist die beglaubigtere Lesart, nicht *μέλους*, indem das Bild vom menschlichen Leibe zurücktritt. Das Wachstum des gesamten Leibes findet statt nach Maßgabe der Wirksamkeit, welche jeder einzelne Teil nach dem ihm eignenden Maße, nämlich Maß der Gabe Christi ausübt. Nicht nur die Lehrer der Kirche fördern mit ihrer amtlichen Tätigkeit das Wachstum des Leibes Christi, sondern alle Glieder der Kirche tragen dazu bei, jedes nach dem Maß seiner Gabe, seiner Erkenntnis, seiner Erfahrung, seiner Zuversicht (*πίστις*, Röm. 12, 3). So wächst die Kirche, innerlich und äußerlich, der Vollendung entgegen. Ja, auch

äußerlich; denn indem sie alle vom HErrn ihr verliehenen Gaben und Kräfte in Gebrauch und Bewegung setzt, werden auch Fremde angezogen und immer neue Glieder ihr zugetan. Und so kommt es, wie das Schlußwort besagt, zur Erbauung des Leibes Christi in der Liebe, *εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ*. Die Erbauung des Leibes Christi war V. 12 als Werk und Dienst der Lehrer der Kirche genannt. Aber eben alle Christen, jeder an seinem Teil, mit seiner Gabe, wirken hierzu mit. Die gegenseitigen Dienstleistungen der Christen werden schließlich unter den Begriff Liebe befaßt. Es ist hier, V. 16, die aus der Glaubensgemeinschaft resultierende Liebesarbeit der Kirche beschrieben. In dem ganzen Satzgefüge liegt offenbar auf den beiden mit *διά* und *κατά* eingeleiteten Näherbestimmungen zu den Partizipien und dem verbum finitum der Nachdruck. Der Apostel greift auf den im Eingang des Abschnitts, V. 7, ausgesprochenen Gedanken zurück, daß einem jeden Christen die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi gegeben ist. Mit dem öffentlichen Predigtamt, von welchem vorher von V. 11 an die Rede war, ist es auch darauf abgesehen, in den einzelnen Christen die Gaben, die in ihnen sind, zu wecken und sie zum Bekenntnis der Wahrheit, überhaupt zur Mitarbeit am Bau der Kirche zu bestimmen. Und nun darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß die ganze vielgliedrige Aussage, die wahrlich keine Digression enthält, von dem *ἐξ οὗ* im Eingang des Verses abhängt. Die ganze hier beschriebene Bewegung der Kirche geht von Christo aus, dem lebendigen Haupt der Kirche, dem erhöhten Gottmenschen, wie denn auch der menschliche Leib von dem Haupt bestimmt und dirigiert wird. Der erhöhte Christus hat seiner Kirche Lehrer gegeben und jedem Christen seine besondere Gabe; und er ist es auch, welcher diese Gaben in Gebrauch, Übung und Fluß erhält, welcher die Lehrer der Kirche, alle Glieder der Kirche mit seinem Lebensodem, seinem Geist anhaucht, daß sie in ihrem Dienst nicht nachlassen und müde werden, welcher das ganze kirchliche Wesen und Leben mit seiner ewigen Kraft hebt und trägt und den Gang der Kirche über die Erde lenkt und regiert, bis der große, heilige Bau vollendet ist.

Der nunmehr allseitig erörterte Abschnitt V. 7—16 ist Fortsetzung der mit *Παρακαλῶ οὖν* 4, 1 begonnenen Ermahnung. Die ganze hier vorliegende Beschreibung der Gabenspende Christi, insonderheit des öffentlichen Lehramts und seines Zwecks enthält, wie schon oben bemerkt, implicite ein monitum, erinnert die Lehrer der Kirche, ja alle Glieder der Kirche an die mit der Gabe verbundenen

Aufgaben. Alle gläubigen Christen sind ein Leib, haben einen Geist. Darum sollen sie fleißig sein, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren. Das war 4, 1—6 ausgeführt. Und damit dieser eine Leib wachse, zunehme und vollendet werde, darauf läuft die Darlegung V. 7—16 hinaus, sollen die Lehrer der Kirche der Lehre fleißig warten und alle Christen Lehre und Dienst ihrer Prediger sich recht zu nutze machen und mit der einem jeden verliehenen besonderen Gabe ihren Mitchristen in der Liebe dienen. Wir können demnach den ganzen Abschnitt 4, 1—16 in folgende Summa zusammenfassen:

Der Apostel ermahnt die Gemeinde und alle Glieder der Gemeinde, untereinander Frieden zu halten und damit die Einigkeit des Geistes zu bewahren, sowie mit den vom HErrn verliehenen Gaben einander zu dienen und damit das Wachstum des Leibes Christi zu befördern, indem er sonderlich über die vornehmste Gabe, das öffentliche Lehramt, und den Zweck desselben sich verbreitet.

4, 17—5, 21. Weitere allgemeinere Ermahnungen.

V. 17—24. So sage und bezeuge ich nun dies in dem HErrn, daß ihr nicht mehr wandeln sollt, wie auch die übrigen Heiden wandeln, in Eitelkeit ihres Sinnes, indem sie verfinstert sind in ihrem Denken, entfremdet dem göttlichen Leben, um der Unwissenheit willen, die in ihnen ist, um ihres Herzens Härtigkeit willen, welche stumpf geworden sich selbst der Ausschweifung übergeben haben zur Ausübung jedweder Unreinigkeit samt dem Geiz. Ihr aber habt nicht also Christum gelernt, wenn anders ihr von ihm gehört habt und in ihm gelehrt seid, wie in JEsu Wahrheit ist, daß ihr ablegen sollt hinsichtlich des vorigen Wandels den alten Menschen, der verdorben wird gemäß den betrügerischen Begierden, daß ihr euch vielmehr erneuert im Geist eures Gemüts und den neuen Menschen anzieht, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.

Die in der ersten Hälfte des vierten Kapitels enthaltene Mahnung galt den Christen als Gliedern am Leibe Christi. Das charakteristische Merkmal des Absatzes 4, 17—5, 21 ist, wie der erste Blick zeigt, daß hier überhaupt, um mit Haupt zu reden, „die christliche

Sittlichkeit auf der Folie des unsittlichen Verhaltens der Heiden beschrieben wird". Der Apostel hebt wie von neuem an, recht ernst und feierlich: *Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ.* Was er den Christen jetzt sagen und bezeugen will, sollen dieselben wohl beherzigen, er betätigt auch hiermit sein Verhältnis zu dem HErrn, sein Ermahnen geschieht im Sinn und in der Sache Christi. Die meisten Ausleger meinen, daß er mit dem *οὖν* das *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς . . . ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως* wieder aufnehme. Es liegt jedoch näher, daß wir mit Ewald das *οὖν* auf die letzten Verse, V. 14—16, zurückbeziehen. Da hatte Paulus das Doppelte betont und den Christen als Gliedern am Leibe Christi eingeschärft, daß es gelte, an Christum, das Haupt, hinanzuwachsen und in der Liebe mit ihren Gaben einander zu dienen. Dem entsprechen die beiden Hauptzüge, welche in der vorliegenden Beschreibung der christlichen Sittlichkeit hervortreten, die christliche Reinigkeit, Lauterkeit, die aus der Verbindung mit Christo resultiert, und die christliche Liebe. Beides war 1, 4 als Zweck der ewigen Erwählung bezeichnet.

Die Christen sollen, dies will der Apostel ihnen ernstlich gesagt haben, nicht mehr wandeln, wie auch die übrigen Heiden wandeln, in Eitelkeit ihres Sinnes, *μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν.* V. 17. Die Heidenchristen sind noch Heiden im nationalen Sinne des Worts, aber sind durch ihre Berufung, Bekehrung in sittlicher Beziehung von den übrigen Heiden geschieden, und so soll sich auch ihr Wandel von dem Wandel ihrer heidnischen Volksgenossen unterscheiden. Das *καί*, „auch" bezieht sich auf den vorigen Wandel der Heidenchristen, welcher dem Wandel der übrigen Heiden gleich war. Die Heiden, welche nicht Christen sind, wandeln *ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν*, in Eitelkeit ihres Sinnes. Das gilt von allen Menschen, wie sie von Natur geartet sind. Der *νοῦς* umfaßt das ganze Innenleben des Menschen, Denken und Wollen. Und der *νοῦς*, Sinn der Heiden, jedes natürlichen Menschen ist nun ganz *μάταιος*, eitel, gehaltlos, nichtswürdig, entbehrt alles sittlichen Gehalts, indem er nur auf die eiteln Dinge dieser Welt gerichtet ist. Der Begriff *ματαιότης τοῦ νοὸς αὐτῶν* wird in den angefügten Partizipialbestimmungen weiter entfaltet: *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*, „indem sie verfinstert sind in ihrem Denken, entfremdet dem göttlichen Leben". V. 18a. Die Heiden sind in ihrem sittlichen Denken und Urteil ganz verfinstert, können nicht zwischen Gut und Bös unter-

scheiden. Und was ihren Willen anlangt, sind sie dem göttlichen Leben, dem Leben aus Gott, in und mit Gott, in welchem der Mensch ursprünglich sich befand, völlig entfremdet. Den Genitiv *τοῦ θεοῦ* in *ζωῆς τοῦ θεοῦ* fassen wir am besten als den charakterisierenden Genitiv. Im natürlichen Menschen findet sich kein Fünklein Gottesfurcht, Liebe und Vertrauen zu Gott. Dieser Zustand hat seinen Grund in der natürlichen Beschaffenheit der Menschen, in dem erbsündlichen Verderben: *διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν.* V. 18 b. Die Verfinsterung des Verstandes wurzelt in der Unwissenheit, die von Natur und Geburt in ihnen ist, die Gottesferne in der Härtigkeit, Verhärtung ihrer Herzen. Der Mensch ist von Natur für alles Edle, Höhere, Göttliche ganz blind, stumpf, unempfindlich und unempfänglich. Der folgende Relativsatz besagt nun, wie der verderbte Sinn der Heiden sich in ihrem Wandel kundgibt und betätigt: *οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.* V. 19. Die Heiden haben sich in ihrer sittlichen Abstumpfung, indem sie alles Gefühl für Recht, Zucht und Scham verloren haben, der Ausschweifung übergeben zur Ausübung jedweder Unreinigkeit samt dem Geiz, der Habsucht. Die Verbindung der beiden Substantiva mittelst *ἐν* ist dieselbe wie Eph. 6, 24 und Kol. 4, 2. Unzucht und Geiz erscheinen öfter in den apostolischen Briefen als die beiden Hauptlaster des Heidentums.

Indem der Apostel den unbekehrten Heiden jetzt wiederum die bekehrten Heiden entgegensetzt, ruft er seinen Lesern, die ihm a potiori als Heidenchristen gelten, zu: *Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ.* V. 20. 21. Nichts ist unnatürlicher und gezwungener, als wenn man, wie z. B. Hofmann tut, diesen Passus in drei selbständige Sätze zerlegt: Ihr aber nicht also! Ihr habt Christum gelernt, von ihm gehört. Und ihr seid in ihm gelehrt rc. Wir bleiben bei der gewöhnlichen Fassung: „Ihr aber habt nicht also Christum gelernt, wenn anders ihr von ihm gehört habt und in ihm gelehrt seid, wie in JEsu Wahrheit ist." Und diese letzteren Worte, *καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, fassen wir nicht, wie manche Ausleger, als Zwischensatz, in dem Sinn: „wie denn dies in JEsu Wirklichkeit ist", so daß erst im folgenden Infinitivsatz der Inhalt der Belehrung genannt würde, sondern verbinden dieselben unmittelbar mit *ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε.* Denn *καθώς* steht offenbar im Gegensatz zu *οὐχ οὕτως.* Nicht also, wie vorher geschildert ist, sondern vielmehr

so — habt ihr Christum gelernt. Christus erscheint hier kurzweg einerseits als Gegenstand, *τὸν Χριστόν, αὐτόν*, andererseits, *ἐν αὐτῷ*, als der Bereich der christlichen Lehre und Unterweisung. Christus ist ja Zentrum und Summa der apostolischen Verkündigung. Und nun haben die Christen aus den Heiden nicht also Christum gelernt, daß ihnen noch freistünde, den vorigen eiteln Lebenswandel fortzusetzen, oder gar auf Gnade hin zu sündigen, indem sie vielmehr, das ist der Sinn des *εἴγε*, so von ihm gehört haben, und in ihm unterwiesen sind, wie in JEsu Wahrheit ist. *Ἀλήθεια* ist in diesem Zusammenhang das Widerspiel von *ματαιότης*, also nicht die Heilswahrheit, sondern die Wahrheit auf sittlichem Gebiet, sittliche Realität, sittlicher Gehalt. Luther hat treffend übersetzt: „rechtschaffenes Wesen". Der Wechsel von *ὁ Χριστός* und *ὁ Ἰησοῦς* ist hier von Belang. Der erstere Name bezieht sich auf das Amt Christi, des Heilsmittlers, der andere auf die Person. Es ist dieser Person, JEsus, charakteristisch, daß in ihr rechtschaffenes Wesen ist. JEsus ist der absolut Heilige und Gerechte, wie er sich als solcher in seinem Erdenwandel erwiesen hat, und er leitet daher auch seine Jünger zu rechtschaffenem Wesen, zu heiligem Wandel an. Wer an JEsu teil hat, ist damit auch verbunden, so zu wandeln, wie er gewandelt hat. Dies haben die Christen von Anfang gehört und gelernt, dies war von vornherein ein Bestandteil des christlichen Unterrichts, und so sollen sie dessen auch stets eingedenk sein.

Der Apostel fährt fort: *ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* — „daß ihr ablegen sollt hinsichtlich des vorigen Wandels den alten Menschen, der verdorben wird gemäß der betrügerischen Begierden". V. 22. Von denjenigen Auslegern, welche diesen Satz lediglich von *ἐδιδάχθητε* V. 21 abhängen lassen, fassen etliche, wie Hofmann, Wohlenberg, Ewald, Lüken, den Infinitiv des Aorist *ἀποθέσθαι*, wie auch den folgenden *ἐνδύσασθαι* V. 24 indikativisch und beziehen beide auf die Vergangenheit, indem sie zugleich *ἐν τῷ Ἰησοῦ* V. 21 aus dem vermeintlichen Zwischensatz *καθώς ἐστιν* ꝛc. herausnehmen und in den Infinitivsatz hineinnehmen. Ihr seid in Christo gelehrt, das soll die Meinung sein, daß ihr mit dem Eintritt in die Gemeinschaft JEsu, schon in der Taufe den alten Menschen abgelegt und den neuen Menschen angezogen habt. Hiergegen spricht schon der zwischen *ἀποθέσθαι* und *ἐνδύσασθαι* eingeschobene Infinitiv des Präsens *ἀνανεοῦσθαι* V. 23, der nur auf die Gegenwart des Christen bezogen werden kann, vor allem aber der

Tenor und Charakter des ganzen Abschnitts V. 17—24, welcher sich von vornherein als Ermahnung gibt. Der Apostel hat den Christen eingeschärft, nicht mehr wie die übrigen Heiden zu wandeln, dann aber den eiteln Sinn und Wandel der Heiden geschildert und ist mit dem Ὑμεῖς δέ V. 20 dazu übergegangen, das dem Verhalten der Heiden entgegengesetzte Verhalten der Christen zu beschreiben. Dieser Gegensatz käme gar nicht zum adäquaten Ausdruck, wenn der Satz V. 22—24 nur eine Erinnerung an das, was den Christen in der Taufe geschehen, enthalten würde. Daß die beiden Infinitive des Aorist imperativisch zu fassen sind, zeigt auch der weitere Verlauf der Rede. Denn wenn der Apostel V. 25 ff. die Christen vermahnt, die Lüge, den Zorn 2c. abzulegen, so ist das eine Spezialisierung der allgemeinen Ermahnung, den alten Menschen abzulegen. Man könnte geneigt sein, mit Meyer den Infinitivsatz von καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ abhängig zu machen und als Entfaltung des Begriffs ἀλήθεια zu nehmen. Eine Beschreibung der christlichen Sittlichkeit involviert auch immer eine Ermahnung zur Sittlichkeit. Doch die Schilderung der Wahrheit, wie sie sich bei den Christen finden soll, V. 22—24, deckt sich nicht völlig mit der Wahrheit, die in JEsu ist, indem ja bei JEsu von einem Ablegen des alten Menschen und Anziehen des neuen Menschen nicht die Rede sein kann. Und so nehmen wir mit Braune, Haupt und andern an, daß der Apostel in loser Konstruktion den Infinitivsatz an die ganze einheitliche Aussage εἴγε ἠκούσατε . . . ἐν τῷ Ἰησοῦ als Nähererklärung angefügt hat. Jene Aussage V. 21 enthielt den allgemeineren Gedanken, daß der christliche Unterricht auch dies in sich schloß, daß in JEsu Wahrheit ist. Und nun wird V. 22—24 ausgeführt, wie sich entsprechend der Lehre von Christo, von der Wahrheit in JEsu bei den Christen das rechtschaffene Wesen zu gestalten habe. Diese Unterweisung begriff auch dies in sich, „daß ihr ablegen sollt“ 2c. So übersetzt auch Soden, welcher freilich die Infinitive auf das viel zu weit abliegende Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι V. 17 zurückbezieht. Warum der Apostel dem ἀποθέσθαι noch ὑμᾶς beigefügt hat, erklärt Haupt zutreffend mit folgenden Worten: „Da nun auf Christum die folgenden Prädikate des ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, des ἀνανεοῦσθαι und ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον nicht passen, fühlte sich Paulus bewogen, durch Hinzusetzung des ὑμᾶς klarzustellen, daß es sich um etwas handle, was zwar auch durch das Bild JEsu normiert ist, aber so, daß es in dieser Form nicht von ihm, sondern nur von den übrigen Menschen gilt.“

Die christliche Sittlichkeit wird erst nach der negativen, dann nach der positiven Seite beschrieben. Die Christen sollen zunächst hinsichtlich des vorigen Wandels den alten Menschen ablegen. Nur bei dieser Bedeutung von κατά, „hinsichtlich", „betreffs" gibt die Näherbestimmung κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν einen erträglichen Sinn. Der erste und nächste Gedanke, der dem Apostel vorschwebte, war der, daß die Christen den vorigen heidnischen Wandel aufgeben sollen. Sie müssen mit dem alten eiteln Wesen brechen, damit die Wahrheit, die in JEsu ist, bei ihnen zur Geltung komme. Doch Paulus greift das Übel bei der Wurzel an. Das böse Prinzip, aus dem der heidnische Wandel hervorgeht, muß bekämpft werden. Und so bedient er sich eben dieser Ausdrucksweise, daß die Christen, „was den vorigen Wandel betrifft", damit derselbe abgetan sei und bleibe, den alten Menschen ablegen sollen. Der Ausdruck ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, „der alte Mensch" ist bedeutsam. Der Mensch ist da als sittliche Größe gedacht, der gesamte sittliche Habitus, die sittliche Gestalt des Menschen ist unter ἄνθρωπος zu verstehen. Die mannigfaltigen motus et actus mentis et voluntatis geben dem Menschen ein bestimmtes sittliches Gepräge, bilden eine Einheit, ein Ganzes. Und der alte Mensch ist nun, wie wir zu Röm. 6, 6 bemerkt haben, das alte sündige Ich, der von Adam überkommene, angeborene böse sittliche Habitus, die verderbte Sinnesweise. Der alte Mensch ist der Inbegriff, die Gesamtheit aller nur denkbaren menschlichen Untugenden, welche in ihrer Vereinigung, in ihrem Zusammenwirken eben ein vollständiges Menschengebilde darstellen, der Mensch als sittliches Subjekt gedacht. Dieser alte Mensch, diese sittliche Qualität ist das characteristicum eines jeden Menschen, der zur Welt geboren wird. Es ist an dem Menschen, wie er von Natur geartet ist, nicht nur dies oder jenes verkehrt, sondern der Mensch ist ganz und gar verkehrt und verderbt, alles Denken, Dichten, Trachten, Wünschen, Begehren des Menschen ist wider Gott und auf die eiteln Dinge dieser Welt gerichtet. Bei den Christen ist nun zwar der alte Mensch, dieser verkehrte, verderbte sittliche Habitus, gebrochen, in der Taufe, durch die Wiedergeburt gekreuzigt, Röm. 6, 6, insofern als der Wiedergeborene der Macht und Herrschaft desselben entnommen ist und demselben Widerstand leisten kann. Aber auch einem gläubigen, wiedergeborenen Christen hängt noch der alte Mensch an, nicht nur diese oder jene Untugend, sondern der ganze böse alte Adam, es ist in ihm noch der Same alles Bösen. Und ein Christ wird fort und fort von seinem alten Adam zur Sünde gereizt. Und so gilt es denn, in jedem einzelnen Fall,

das besagt der Infinitiv des Aorist *ἀποθέσθαι*, sobald der alte Mensch sich geltend machen will, denselben abzulegen, wie man ein schmutziges Gewand ablegt, das Begehren, die Forderung des alten Adam energisch abzuweisen, den Ausbruch des Bösen zu verhindern, also z. B. die bösen Worte, die der alte Adam auf die Zunge legt, zurückzudrängen, daß sie nicht hörbar werden, die schlimmen Gedanken und Absichten, die aus dem verderbten Herzen aufsteigen, im Keim zu ersticken, ehe sie zur Tat werden, die bösen Lüste zu dämpfen und zu kreuzigen, ehe sie sich Befriedigung verschaffen. Das vermag ein Christ kraft der Wiedergeburt. Aber es ist freilich ein schweres, saures Stück Arbeit, da der alte Mensch mit der Natur des Menschen so eng verwachsen ist. Um die Christen zu solcher anhaltenden Selbstverleugnung willig zu machen, weist der Apostel noch darauf hin, was für schlimme Folgen sich ergeben, wenn man den alten Adam ruhig gewähren läßt, indem er zu *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* noch hinzufügt *τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*. Dies kann nicht besagen wollen, daß der alte Mensch als solcher verdorben, absorbiert, zugrunde gerichtet wird, wie es etwa 2 Kor. 4, 16 heißt: *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται*. Wenn der alte Adam schwindet und vergeht, so ist ja das etwas Gutes, Heilsames. Paulus will jedoch hier vor den übeln Folgen des Sündendienstes warnen. Es liegt eine constructio ad sensum vor. Der vom alten Menschen beherrschte Mensch ist der Gegenstand des *φθείρεσθαι*. Der Mensch selbst, der Mensch nach Leib und Seele geht zugrunde, wenn er dem alten Menschen Raum gibt, und zwar *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*, „gemäß" oder „zufolge der betrügerischen Lüste", *τῆς ἀπάτης* ist genitivus qualitatis. Der alte Mensch birgt in sich ein Nest voll der schändlichsten Lüste und Begierden. Diese täuschen und betrügen den Menschen, indem sie ihm Glück, Freude, Leben vorspiegeln, in Wirklichkeit aber den Menschen, in dem sie sich auswirken, leiblich und geistig ruinieren, schon jetzt in der Zeit, und ihm schließlich den Tod, das ewige Verderben einbringen.

Indem der Apostel jetzt die Kehrseite einführt und auf das Anlegen des neuen Menschen zu reden kommt, schickt er dem *καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον* die Worte voran *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*. V. 23. Die sittliche Erneuerung, von welcher hier die Rede ist, wird in den apostolischen Briefen mit zwei Ausdrücken bezeichnet: *ἀνανεοῦσθαι* und *ἀνακαινοῦσθαι*, resp. *ἀνακαίνωσις*. Kol. 3, 10; Röm. 12, 2. Die beiden Verba unterscheiden sich wie die Adjektiva *νέος* und *καινός*. „Während *καινός* die Anders-

artigkeit im Gegensatz zu einem Früheren bezeichnet, so νέος etwas neu Eingetretenes im Gegensatz zu einem alt Gewordenen." Haupt. Bei ἀνανεοῦσθαι handelt es sich daher um einen neuen Lebensanfang, daß der Mensch, eben in sittlicher Beziehung, von vorn anfängt, daß er sich verjüngt, bei ἀνακαινοῦσθαι dagegen um ein Anderswerden, daß der Mensch aus dem vorherigen sittlichen Zustand in einen neuen, besseren Zustand eintritt. Hofmann: „Vermöge des Unterschieds von νέος und καινός verhalten sich ἀνανεοῦν und ἀνακαινοῦν zueinander wie erneuern und verneuen. Der Mensch wird erneuert, so daß er sein Dasein von vorn wiederbeginnt, und er wird verneut, so daß er aus seiner zeitherigen Beschaffenheit in eine andere hergestellt wird." Grimm: ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι recentari mente, ἀνακαίνωσις innovatio, tota immutatio in melius. An unserer Stelle finden sich beide Begriffe nebeneinander: ἀνανεοῦσθαι und τὸν καινὸν ἄνθρωπον; ebenso in der Parallelstelle des Kolosserbriefs, 3, 10: καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον. In beiden Fällen weist das ἀνά auf das bisherige Leben und Dasein, auf den vorherigen sittlichen Zustand zurück. Die Beziehung auf den status paradisicus, der Gedanke, daß der Mensch in das Dasein, von welchem er durch die Sünde abgekommen ist, wiederhergestellt werde, liegt zu fern. Ἀνανεοῦσθαι ist wohl nicht Medium, wie es noch von Soden genommen wird, indem dies Medium sonst immer nur transitiv gebraucht wird, sondern Passiv. Damit ist aber die imperativische Fassung nicht ausgeschlossen. Es finden sich auch sonst Imperative, Ermahnungen in passiver Form. Wie der Apostel 5, 18 den Christen gebietet πληροῦσθε ἐν πνεύματι, „Werdet erfüllt mit dem Geist", das ist, „Werdet voll Geistes", so sagt er an unserer Stelle, daß die Christen unterwiesen sind, erneuert zu werden, neu, jung zu werden, und das ist sachlich dasselbe wie sich zu erneuern. Der Christ ist nicht nur Objekt, sondern zugleich auch Subjekt der Erneuerung, wie er Subjekt des ἀποθέσθαι und des ἐνδύσασθαι ist. Allerdings lehrt ja der Apostel anderwärts, daß der Heilige Geist den Christen erneuert und heiligt, daß Gott es ist, der in dem Christen Wollen und Vollbringen alles Guten wirkt. Das schließt jedoch Ermahnung zur Erneuerung und Heiligung nicht aus. Solche evangelische Ermahnungen, wie sie an unserm Ort vorliegen, sind in Gottes Hand ein Mittel, durch welches er sein Werk im Menschenherzen ausrichtet, und Gott wirkt im Christen eben dies, bestimmt seinen Willen eben dahin, daß er sich erneuert. Das ἀνανεοῦσθαι wird noch näher bestimmt durch τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν. Πνεύματι ist der Dativ der

Relation, eigentlich am Geist, was den Geist betrifft, und ὑμῶν bezieht man am besten auf den einheitlichen Begriff πνεῦμα τοῦ νοός. Wir übersetzen am füglichsten mit Luther: „Erneuert euch im Geist eures Gemüts." Es hätte genügt, wenn Paulus einfach nur τῷ πνεύματι oder τῷ νοΐ geschrieben hätte, wie er Röm. 12, 2 von Erneuerung des Sinnes redet. Indem er beide Ausdrücke verbindet, betont er recht nachdrücklich, daß es sich hier um keine nur äußerliche, oberflächliche Veränderung handelt, sondern um Erneuerung im Tiefinnersten des Menschen. Der Geist, τὸ πνεῦμα, selbstverständlich der Geist des Menschen, erscheint in Verbindung mit τοῦ νοός als die Stätte, „wo der Mensch die sein Verhalten bestimmenden Gedanken hegt und faßt" (Hofmann), oder als Organ des sittlichen Denkens und Wollens oder als der „den Sinn, das Sinnen des Menschen beherrschende Lebensgrund" (Ewald). Diese tiefinnerliche Erneuerung soll eine stetige, anhaltende sein, wie der Infinitiv des Präsens besagt, damit das alte Wesen nicht wieder Raum gewinne. Diese fortgehende Erneuerung ist Fortsetzung der erstmaligen Erneuerung, die der Christ an sich erfahren hat, da er ein Christ wurde, des neuen Lebensanfangs, der in der Taufe, mit der Wiedergeburt gesetzt war. Tit. 3, 5. Weil mit der Wiedergeburt das alte Dasein noch nicht ganz aufgehört hat, die Sünde noch nicht gar ausgefegt ist, darum bedarf es der täglichen Erneuerung, die nun von dem wiedergeborenen Subjekt ausgeht, ohne darum aufzuhören, Gottes Werk und Wirkung zu sein. Es ist dies ein wesentliches Stück der christlichen Heiligung, daß der Christ immer wieder von vorn anfängt, sich stets verjüngt, täglich von neuem Herz, Sinne und Gedanken von den eiteln Dingen dieser Welt, in die sie so leicht verflochten werden, abwendet, aus der Welt herauszieht und auf Gott richtet, den Gott seines Lebens. Das geschieht vor allem im täglichen Gebet. Wenn der Christ da gleichsam von Angesicht zu Angesicht mit Gott redet, Gott die innersten Tiefen seiner Seele öffnet und immer von neuem mit Herz, Seele und Leib sich seinem Gott ergibt, dann gewinnt er neuen Mut und Sinn, dann tritt er innerlich erneuert, verjüngt wieder ins Leben ein und kommt im Verkehr mit seinen Mitmenschen, in seinem irdischen Beruf, Handel und Wandel dem nach, was das ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον besagt.

Innerlich erneuert, stetig sich erneuernd sollen die Christen den neuen Menschen anziehen. V. 24. Der neue Mensch, das Widerspiel des alten Menschen, ist das neue sittliche Ich, der in der Wiedergeburt erzeugte gute sittliche Habitus, die dem Willen Gottes entsprechende

Sinnesweise. Der neue Mensch ist der Inbegriff, die Gesamtheit der menschlichen Tugenden oder, um mit Haupt zu reden, „die Gesamtheit der sittlichen Anforderungen Gottes in ihrer Verwirklichung". Es ergibt sich auch hier gleichsam ein vollständiges, und gar schönes, anziehendes Menschengebilde, an dem kein edler Zug, kein Zug wahrer Sittlichkeit fehlt. Diesen neuen Menschen sollen die Christen anziehen, wie man ein schönes, reines Gewand anzieht, und in diesem Gewand einhergehen, sollen je und je, in jedem einzelnen Fall den guten, heilsamen Gedanken und dem Impuls des neuen Menschen Folge leisten. Art und Beschaffenheit des neuen Menschen charakterisiert der Apostel selbst noch mit der an τὸν καινὸν ἄνθρωπον angefügten Apposition τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Der Ausdruck τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα spielt an an Gen. 1, 27. Der neue Mensch ist in der Wiedergeburt in Gemäßheit, nach dem Bilde Gottes geschaffen. Das κατὰ τὸν θεὸν wird durch ἐν δικαιοσύνῃ und ὁσιότητι näher erklärt. Wie hier, so sind auch Luk. 1, 75 diese beiden Substantive miteinander verbunden. Der neue Mensch ist in der Gestalt der Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen. Der neue Mensch ist gerecht, ganz so wie der Mensch sein soll, ohne Fehl, ist heilig, rein, lauter, ohne Makel und Flecken und damit dem heiligen, gerechten Gott ähnlich. Der Genitiv τῆς ἀληθείας gehört zu beiden Begriffen. Wir fassen τῆς ἀληθείας nicht, wie andere Ausleger, als Genitiv der Eigenschaft, so daß dem neuen Menschen wahre Gerechtigkeit und Reinigkeit im Gegensatz zu erheuchelter oder falscher Frömmigkeit beigelegt würde. Dieser Gegensatz ist durch nichts indiziert. Wir nehmen ἀλήθεια in demselben Sinn wie V. 21, im Sinn von sittlicher Wahrheit, und den Genitiv mit Haupt als Genitiv der Angehörigkeit. Gerechtigkeit, Reinigkeit ist der Wahrheit eigen, eigentümlich, der Grundzug wahrer Sittlichkeit. Eben diese ἀλήθεια ist auch in JEsu. V. 21. In dem Maß also, in welchem der Christ den neuen Menschen anzieht, in seinem Tun und Wandel zur Geltung bringt, kommt bei ihm das Bild JEsu, das Bild Gottes zum Vorschein.

Was der Apostel V. 22—24 von dem alten und dem neuen Menschen aussagt, ist von manchen neueren Auslegern falsch verstanden und gedeutet worden. Man meint, daß der alte Mensch sich nur bei Heiden, unbekehrten Menschen, bei den Christen sich nur der neue Mensch finde. Nach der Auffassung Pauli ist der alte Mensch mit der neuen Geburt noch nicht ganz abgelegt. Das characteristicum des Christen ist nicht der neue Mensch für sich allein, sondern

eben diese Doppelseitigkeit, der alte Mensch und der neue Mensch. Nicht als wäre der Christ zur Hälfte alter Mensch, zur Hälfte neuer Mensch, als setzte sich das Christenleben aus mancherlei Untugenden und mancherlei Tugenden zusammen. Es verhält sich vielmehr so, daß der Christ kraft der Wiedergeburt alle dem, was gut, Lob und Tugend ist, nachdenkt und nachstrebt, während andererseits das ganze alte böse Wesen an ihm noch einen Halt, in ihm noch eine Stätte hat. So redet Paulus im siebenten Kapitel des Römerbriefs von einem doppelten Ich, ἐγώ, dem alten Ich, in welchem nichts Gutes, nur Sünde wohnt, welches das Böse vollbringt, dem Gesetz der Sünde dient, und dem neuen Ich, welches Lust hat am Gesetz des HErrn, das Gute will und Gott dient. Paulus bezeugt aber zugleich mit Dank gegen Gott, daß dieses letztere Ich sein eigentliches Ich ist, *αὐτὸς ἐγώ*, in welchem der Schwerpunkt seines Lebens liegt. Der neue Mensch, nicht der alte Mensch ist bei dem Christen das ausschlaggebende, dominierende Prinzip. Die beiden Menschen gehen nicht ruhig nebeneinander her, sondern sind widereinander. Ein rechtschaffener Christ ist immer in voller Aktivität, bekämpft auf Schritt und Tritt den alten Menschen und hilft dem neuen Menschen empor und sucht ihm Recht und Geltung zu verschaffen. Und wenn er auch oft noch vom Bösen übereilt wird und täglich viel sündigt, wenn auch der alte Adam immer wieder in Wort und Werk hervorbricht, so behält der neue Mensch doch die Oberhand und bestimmt die Richtung des Christenlaufs. Unter dem fortgesetzten Ablegen und Anziehen verliert der alte Mensch an Kraft und Einfluß und der neue Mensch erstarkt und gewinnt je länger je mehr Raum und Gestalt im Christenmenschen. So wächst ein Christ in der Heiligung, wächst in Christum hinein, an Christum hinan. Freilich wird der alte Mensch erst dann völlig abgetan sein, wenn dieser sündige Leib aufhört, stirbt und verwest. Und erst an jenem Tage, am Tage der Auferstehung des Fleisches werden wir erwachen nach seinem Bild, wird das Ebenbild Gottes ganz und vollkommen wiederhergestellt sein und dann am Menschen noch schöner, herrlicher leuchten als am ersten Tage.

4, 25—5, 2. Darum leget ab die Lüge und redet die Wahrheit, ein jeder mit seinem Nächsten, weil wir untereinander Glieder sind. Zürnet und sündigt nicht; lasset die Sonne nicht über eurem Zorn untergehen, gebet auch nicht Raum dem Teufel. Der Stehlende stehle nicht mehr, arbeite vielmehr, mit seinen Händen das Gute schaffend, damit er habe

mitzuteilen dem Dürftigen. Lasset keine faule Rede aus eurem Munde gehen, sondern nur solche, welche gut ist zur Erbauung, wo es not tut, damit sie Nutzen bringe denen, die sie hören, und betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, mit welchem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung. Alle Bitterkeit und Groll und Zorn und Geschrei und Lästerung lasset ferne von euch sein samt aller Bosheit. Seid gegeneinander freundlich, barmherzig, vergebet euch einander, gleichwie auch Gott in Christo euch vergeben hat. So seid nun Nachahmer Gottes als geliebte Kinder und wandelt in der Liebe, gleichwie auch Christus euch geliebt hat und sich selbst für uns Gott dargegeben hat als Gabe und Opfer zu einem süßen Geruch.

Aus der allgemeinen Ermahnung, den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen, folgert der Apostel mittelst *Διό* spezielle Mahnungen. Er nennt zunächst solche Untugenden des alten Menschen, die sich am häufigsten in das Christenleben noch einmischen, Versündigungen gegen den Nächsten und stellt diesen die entsprechenden Tugenden des neuen Menschen, Erweisungen der Bruderliebe gegenüber. Die innere ratio, die man in der Aneinanderreihung der hier verzeichneten bösen und guten Stücke gefunden hat, beruht auf dem subjektiven Urteil der betreffenden Ausleger. Wir verzichten auf Herstellung einer solchen inneren Verbindung. Der Apostel greift hier in das praktische Leben hinein und greift einmal dies, einmal jenes heraus, was ihm eine besondere Erinnerung und Ermahnung nötig erscheinen läßt.

Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη. „Darum leget die Lüge ab und redet die Wahrheit, ein jeder mit seinem Nächsten, weil wir untereinander Glieder sind.“ Das Partizip *ἀποθέμενοι* ist imperativisch zu fassen: indem ihr je und je die Lüge ableget, redet die Wahrheit. In der deutschen Übersetzung koordinieren wir besser die beiden Sätze. *Ἀλήθεια* ist hier Wahrheit, Wahrhaftigkeit im gewöhnlichen Sinn des Worts. Der alte Mensch ist verlogen, der neue Mensch ist wahrhaftig. Es geschieht so leicht, daß sich in unser Gespräch, unsern Verkehr mit dem Nächsten Unwahrheit einschleicht, daß man dem Nächsten schmeichelt und heuchelt, daß man anders redet, als man es meint, verspricht, was man gar nicht ernstlich

halten will. Da sollen wir denn wehren und steuern, sobald wir uns selbst bei solcher Unwahrhaftigkeit betreffen. Wenn wir recht bedenken, daß unsere Nächsten, und als solche gelten dem Apostel hier die Mitchristen, Glieder sind an demselben Leibe, dem Leibe Christi, dann werden wir es auch treu und ernst mit ihnen meinen und unsere aufrichtige Gesinnung ihnen mit unserer Rede kundtun und diese Rede dann auch mit der Tat bewahrheiten. Darin besteht die Wahrhaftigkeit, daß die Rede mit der Gesinnung und mit der Tat übereinstimmt. Diese erste Mahnung entspricht fast buchstäblich dem Wort des Propheten Sach. 8, 16.

Die zweite Mahnung *Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* V. 26 ist dem griechischen Text von Ps. 4, 5 entnommen, welcher allerdings, wie auch Delitzsch annimmt, dem hebräischen רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ entspricht. Es fragt sich, wie die zwei Imperative zu verstehen sind. Man hat beide als Aufforderung genommen: Zürnet und sündigt dabei nicht! Zürnet in der rechten Weise! Oder man hat den ersten Imperativ permissiv, den zweiten prohibitiv gefaßt: Zürnen mögt ihr, aber sündigt dabei nicht. So erklärt auch noch Blaß S. 226. Auch bei dieser Fassung ist, wie bei der vorigen, vorausgesetzt, daß es einen berechtigten, ja heiligen Zorn gibt, womit indes ein ganz fremdartiger Gedanke in unsere Stelle hereingebracht würde. Im vorliegenden Zusammenhang redet Paulus nur vom Zorn im gewöhnlichen Sinn des Worts. Und Zorn im Herzen, innere Erregung wider den Nächsten ist an sich schon Sünde, wird vom HErrn selbst in der Bergpredigt als Übertretung des fünften Gebots gebrandmarkt. Daß aber Paulus hier der sündigen Schwäche des Christen, wie andere meinen, eine Konzession gemacht haben sollte, ist unglaublich. Er schreibt ja 4, 31: „Allen Groll und Zorn laßt ferne von euch sein.“ Wir verstehen daher den ersten Imperativ konditional. Es heißt Gen. 42, 18: „Tut dies und lebet“, das will sagen: Wenn ihr dies tut, sollt ihr am Leben bleiben; Jes. 6, 9: „Höret immer zu und versteht es nicht“, das ist: Wenn ihr auch immerzu höret, sollt ihr es doch nicht verstehen; Jes. 8, 9: „Rüstet euch und werdet zuschanden“, das ist: Wenn ihr euch auch rüstet, so sollt ihr zuschanden werden; Luk. 10, 28: „Tue das, so wirst du leben“, das heißt: Wenn du das tust, wirst du leben. Und so ist an unserer Stelle dies die Meinung: Wenn ihr zürnet, so sündigt nicht. Das läuft auf dasselbe hinaus, als wenn Hofmann und Ewald übersetzen: Sündigt nicht im Zorn. Der Apostel rechnet hier mit der Tatsache, daß auch der Christ, der eben noch den alten Adam an sich hat, oft vom Zorn

übermannt wird, besonders wenn er von seinem Nächsten gereizt wird, ohne dies irgendwie zu rechtfertigen oder zu entschuldigen. Und da schärft er denn für diesen Fall dem Christen, also dem in Zorn geratenen Christen das Doppelte ein, einmal, daß er nicht sündige, will sagen, die innere Erregung nicht zur Tat werden, nicht in Wort und Werk hervorbrechen lasse, und zum andern, daß er den Zorn ja nicht im Herzen festhalte. Der Psalmist mahnt: „Redet mit eurem Herzen auf eurem Lager und seid stille.“ Dem entspricht, was Paulus schreibt: „Lasset die Sonne nicht über eurem Zorn untergehen“, eigentlich „über eurer Erzürnung“, *ἐπὶ παροργισμῷ ὑμῶν*. V. 27. Die Erzürnten sollen in der Stille der Nacht bei sich selber Einkehr halten, oder wenn die untergehende Sonne stillen Frieden über die Natur verbreitet und daran erinnert, daß Gott seine Sonne auf- und untergehen läßt über Böse und Gute, ihr erregtes Herz beschwichtigen. Wenn sie da vor Gottes Angesicht im Geist ihres Gemüts sich erneuern, neue Kräfte sammeln, die Kräfte des neuen Menschen, können sie gar wohl über ihren eigenen Mut Herr werden und werden den Zorn nicht mit in den neuen Tag hineinnehmen. In den Schlußworten des Verses *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* ist *ὁ διάβολος* nicht der Verleumder, der mit falscher Anklage zum Zorn Anlaß gibt, sondern wie 6, 11 und durchweg im Neuen Testament der Teufel. Die Christen sollen wohl bedenken, daß sie, wenn sie dem Zorn Raum geben, damit dem Teufel Raum geben, welcher auf diese Weise, indem er einen Bruder wider den andern erregt, Hader und Zwist und sonst allerlei Unheil in der Kirche anzurichten sucht.

Ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω. „Der Stehlende stehle nicht mehr!“ Diebstahl, und zwar im umfassenden Sinn des Worts, einschließlich aller unlautern, betrügerischen Erwerbsmethoden, war eine der Gewohnheitssünden der Heiden, wie er auch noch heute bei der gottvergessenen Welt zum Handwerk und Geschäft gehört. Wer nun bisher ein unredliches Gewerbe getrieben hat, wer gleichsam ein Dieb von Fach und Beruf war, *ὁ κλέπτων*, der stehle nicht mehr, entsage gänzlich diesem heidnischen Laster, lasse sich auch keine gelegentlichen Übervorteilungen mehr zuschulden kommen. Nimmertun ist, wie Luther sagt, die beste Buße. Der mit *μᾶλλον δέ* eingeführte Gegensatz, *μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι,* führt über das strikte oppositum von *κλέπτειν* hinaus. Wer bisher von Dieberei gelebt hat, der sei hinfort nicht nur ehrlich und solid in seinem Handwerk und Beruf,

sondern arbeite auch, überwinde die Arbeitsscheu, die meist zum Stehlen führt, arbeite angestrengt, gebe sich redliche Mühe, dies liegt in dem *κοπιάτω*, und schaffe, erwerbe sich so mit seinen Händen *τὸ ἀγαθόν*, das ist hier nicht das sittlich Gute, sondern: einen ehrlichen Gewinn, „sein redlich Teil". Bei angespannter, anhaltender Arbeit wird er auch etwas übrig behalten, um es den Dürftigen mitzuteilen, worauf er ja als Christ bedacht sein muß. Den Ältesten von Ephesus hatte Paulus vor seiner Überfahrt nach Rom bezeugt: „Ihr wisset selber, daß mir diese Hände zu meiner Notdurft, und derer, die mit mir gewesen sind, gedient haben. Ich habe es euch alles gezeigt, daß man also arbeiten müsse und die Schwachen aufnehmen, und gedenken an das Wort des HErrn JEsu, das er gesagt hat: Geben ist seliger denn nehmen." Act. 20, 34. 35.

Der Apostel kehrt jetzt wieder zu den Zungensünden zurück. *Πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας*. V. 29. Lasset kein faules, sittlich faules, nichtsnutziges Gerede aus eurem Munde gehen, welches nur schädliche Wirkung hat, sondern wenn es irgendwelche Rede gibt, die gut, tauglich ist für die Erbauung des Bedürfnisses — die gehe aus eurem Munde. Wo Bedürfnis vorhanden ist, wo es not tut, da sollen wir unsere Brüder belehren, vermahnen, trösten, ermuntern, stärken, damit sie im Glauben und in allem Guten erbaut und gefördert werden. Wir sollen nie Ziel und Zweck der Rede vergessen, nämlich *ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν*, daß sie denen, die sie hören, Nutzen bringe. In diesem Sinn, „Nutzen bringen", „Wohltat erweisen", wird die Redeweise *χάριν διδόναι* durchweg in der Profangräzität gebraucht. Die Bedeutung „Anmut", „Lieblichkeit" paßt nicht für *χάριν* in Verbindung mit *διδόναι* und paßt nicht in den Zusammenhang, da ja auch ein tadelndes Wort, das nicht gerade lieblich in den Ohren klingt, eine Wohltat sein, zur Erbauung dienen kann. Paulus verstärkt seine Warnung, indem er hinzufügt: *καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ*, „und betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes". V. 30. Das tun die Christen, wenn sie ihre Zunge in faulem Geschwätz sich ergehen lassen. Der Apostel wählt hier den volltönenden Namen *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ*. Der Heilige Geist Gottes ist es, welcher in den Christen wohnt, nicht nur in ihnen und durch sie wirkt, sondern persönlich in ihnen wohnt, ihre Herzen zu seinem Tempel erkoren hat, und so sollen die Christen sich scheuen, diesen hohen Gast ihres Herzens zu betrüben. Sie mögen es ja mit ihren Worten nicht zu leicht nehmen, als wären dieselben

in den Wind hineingeredet, sondern wohl bedenken, daß sie von dem Geist Gottes, der in ihnen ist, vernommen werden. Ein rechtschaffener Christ wird betrübt, wenn er aus dem Mund seiner Brüder üble Rede hört, ist betrübt, nach dem neuen Menschen, wenn er inne wird, wie übel er selbst geredet hat, aber er spürt und fühlt auch etwas davon, wie ein anderer betrübt wird und seufzt, der die Heiligkeit selber ist. Wie der Geist Gottes unserm Geiste Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind, Röm. 8, 16, so bezeugt uns der Geist Gottes auch sein Mißfallen, wenn wir unsere Kindschaft mit eiteln, losen Worten besudelt haben. Zugleich weist der Apostel noch auf das Werk, das Gnadenwerk des Heiligen Geistes hin: *ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*, „mit welchem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung". Was diese Versiegelung in sich begreift, haben wir zu 1, 13. 14 erörtert. Der Heilige Geist ist ein Siegel, das uns aufgedrückt ist, vergewissert uns, daß wir Gott zugehören, und bewahrt uns für unsere Bestimmung, auf den Tag der Erlösung, da wir von allem Übel, auch von allem Bösen, von dem alten Menschen werden erlöst werden. Wie könnten wir uns da so undankbar bezeigen und dem guten Geist Gottes Leid und Wehe antun!

Nochmals warnt der Apostel nachdrücklich vor dem Zorn, dem auch die Christen noch so leicht Raum geben, indem er das häßliche, abschreckende Bild eines Zürnenden in kurzen Zügen zeichnet. *Πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ.* V. 31. *Πᾶσα* bezieht sich auf jedes einzelne der hier genannten Substantive. *Πικρία* ist bitteres Gefühl, bittere, gehässige Stimmung gegen den Nächsten, in welche man durch eine wirkliche oder vermeintliche Beleidigung seitens des Nächsten versetzt wird; *θυμός* Groll, innere Aufwallung, Gemütserregung, zu welcher die bittere Stimmung sich steigert; *ὀργή* im Unterschied von *θυμός* die feindselige Willensrichtung; diese äußert sich zunächst in *κραυγή*, Geschrei, daß man den Nächsten mit lauten Worten anfährt, und die laute, heftige Rede klingt dann in *βλασφημία*, in Scheltworten, Schmähungen aus. Daß Paulus diese scala des Erzürntseins nicht noch weiter verfolgt, davon absieht, daß der Zürnende schließlich auch mit der Faust dreinschlägt, kommt daher, daß er hier eben von den Sünden redet, die auch bei Christen oft noch vorkommen. Das alles, was hier aufgezählt ist, soll fern von uns sein, von uns hinweggetan werden, wenn es über uns kommt, und zwar samt aller *κακία*, das ist, Bosheit, Boshaftigkeit wider die Mitmenschen. Dies ist der generelle Begriff, welcher die genannten Untugenden und an=

dere ähnliche in sich schließt. Bosheit kann auch da vorhanden sein, wenn kein bestimmter Anlaß zu Zorn und Eifer gegeben ist. Dem häßlichen Bild des Zorns stellt Paulus V. 32 das schöne, anziehende Bild der christlichen Liebe gegenüber. *Γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί,* seid, erweist euch gegeneinander freundlich, gütig, in eurem ganzen Benehmen, *εὔσπλαγχνοι,* barmherzig, wo ihr Elend, irgendeinen Notstand antrefft; *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς,* vergebet einander, schenkt euch gegenseitig die Schuld, statt Böses mit Bösem zu vergelten. Diese letztere Mahnung bekräftigt der Apostel mit dem Exempel Gottes: *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν,* „gleichwie auch Gott in Christo euch vergeben hat". Gott hat uns in Christo, damit daß er Christum zur Sühnung unserer Schuld in den Tod gab, alle Schuld erlassen. Wie sollten wir da nicht willig sein, an den Brüdern, die sich an uns versündigt haben, ein Gleiches zu tun und ihnen zu verzeihen! Und nun faßt Paulus die genannten Tugenden und andere ähnliche in den Begriff Liebe zusammen. 5, 1. 2: *Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ.* „So seid nun Gottes Nachahmer als geliebte Kinder und wandelt in der Liebe." Gott ist Urbild und Vorbild der Liebe. Gott hat uns geliebt, aus großer Liebe uns Unwürdige zu seinen lieben Kindern gemacht; das muß uns reizen, das verpflichtet uns, Gott nachzuahmen, unsere Mitchristen als Brüder zu lieben, in der Liebe zu wandeln, so daß all unser Tun und Lassen durch die Liebe bestimmt wird. „Das äußere Leben der Christen soll eitel Liebe sein." Luther. Wie Gott, so ist auch Christus Vorbild der Liebe: „gleichwie auch Christus euch geliebt hat", *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς;* und es heißt nun weiter: *καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας,* „und hat sich selbst für uns Gott dargegeben als Gabe und Opfer zu einem süßen Geruch". Dies ist der größte Erweis der Liebe Christi, daß er sich selbst für uns geopfert hat. Die Verbindung der zwei Substantive *προσφορὰν καὶ θυσίαν* dient zur Verstärkung des Begriffs Opfer. Da es sich hier um einen Liebesdienst Christi handelt, fassen wir *ὑπὲρ ἡμῶν* im Sinn von „uns zu gute". Aber freilich kommt das, was Christus getan, nur dann uns zu gute, wenn er an unserer Statt, für unsere Sünden sein Leben darangegeben hat, wie denn der Begriff der Stellvertretung, der stellvertretenden Genugtuung von der Idee des Opfers sich nicht trennen läßt. Eben dies ist Kern und Stern der Liebe Christi, daß er durch Dargabe seines eigenen Lebens uns Sünder Gott versöhnt hat, so daß nun das Wohlgefallen

Gottes, das zunächst dem Opfer Christi galt, auch auf uns ruht. Es versteht sich von selbst, daß diese spezifische Liebe Christi von uns nicht nachgeahmt werden kann und soll. Es ist gekünstelt und hat keinen Halt im Text, wenn man die Opferidee auf das Christenleben, die christliche Liebe anwendet. Die Meinung des καθὼς καί geht nur dahin, daß wir überhaupt Liebe üben sollen dem entsprechend, daß Christus uns Liebe erwiesen hat. Die einzigartige, unvergleichliche Liebe Christi aber, daß er sich für uns geopfert hat, ist das Motiv und die Kraft unserer Liebe.

Fünftes Kapitel.

5, 3—14. Hurerei aber und alle Unreinigkeit oder Geiz lasset auch nicht von euch gesagt werden, wie es den Heiligen geziemt, auch schandbares Wesen und fades Gerede oder leichtfertigen Witz, was sich nicht schickt, sondern vielmehr Danksagung. Denn das wißt ihr gar wohl, daß kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbteil hat in dem Reiche Christi und Gottes. Niemand betrüge euch mit leeren Worten; denn um dieser Dinge willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams. So seid nun nicht ihre Mitgenossen. Denn ihr waret einst Finsternis, nun aber Licht in dem HErrn; wandelt als die Kinder des Lichts, denn die Frucht des Geistes besteht in allerlei Gütigkeit und Gerechtigkeit und Wahrheit, indem ihr prüft, was dem HErrn wohlgefällig ist; und habt keinen Teil an den unfruchtbaren Werken der Finsternis, sondern strafet sie vielmehr; denn was heimlich von ihnen geschieht, ist schändlich auch nur auszusprechen; das alles aber wird, wenn es von dem Licht gestraft wird, offenbar gemacht; alles nämlich, was offenbar gemacht wird, ist Licht. Darum heißt es: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird Christus dir aufleuchten.

Auf die Ermahnung zur Liebe, Bruderliebe folgt eine Ermahnung zur Heiligung, Reinigkeit. Dies sind, wie schon oben bemerkt, nach 1, 5 und nach den zu 1, 5 verzeichneten Parallelsprüchen die Grundzüge der christlichen Sittlichkeit. Vorher hat der Apostel die Christen vor Untugenden gewarnt, die sich leicht in das Christenleben noch einmengen, die aber freilich ein Christ fort und fort bekämpfen, immer von neuem ablegen muß, wenn er ein Christ bleiben will. Jetzt nennt er V. 3 grobe Werke des Fleisches, die sofort den christlichen Charakter aufheben, vor denen jedoch gleichermaßen die Christen gewarnt werden müssen, weil sie noch mitten in einem unschlachtigen Geschlecht wohnen und das unreine Fleisch noch an sich tragen, und zwar in erster Linie *πορνεία*, Hurerei, und *πᾶσα ἀκαθαρσία*, jedwede Art von Unreinigkeit, Unzucht, Unfläterei. Letzteres ist der allgemeinere Begriff. Hieran reiht sich das andere Grundlaster der Heiden an, *ἡ πλεονεξία*, Geiz, Habsucht, bei welcher alles Dichten und Trachten, alle Kräfte und Bemühungen des Menschen auf eiteln Gewinn, auf vergängliches Geld und Gut gerichtet sind. Das ist auch eine gemeine Gesinnung, der Geiz ist ein schmutziges Laster, daher auch sonst, wie 1 Thess. 4, 3—6, Kol. 3, 5 der Wollust, Unreinigkeit koordiniert. Nun aber sagt Paulus nicht einfach, daß diese Dinge den Christen fern und fremd bleiben sollen, sondern drückt sich so aus *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*. Damit meint er sicherlich nicht, wie manche Ausleger annehmen, daß die Christen diese Namen gar nicht über ihre Lippen bringen sollen, was ja eine unberechtigte und sinnlose Forderung wäre. Die Wendung aber, welche andere diesem Gedanken gegeben haben, wie z. B. Hofmann, Haupt, daß die Christen diese schlimmen Dinge nicht zum Gegenstand ihrer Unterhaltung machen, nicht mit Behagen und Wohlgefallen davon reden sollen, ist zu künstlich und legt zu viel in das *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν* hinein. Wir verstehen den Ausdruck wie Bengel, Wohlenberg, Ewald: ne nominetur quidem, scilicet ut facta. Es soll von den Christen das nicht einmal gesagt, ihnen nicht nachgesagt werden können, daß solche Dinge, wie Hurerei, Ehebruch und dergleichen, unter ihnen vorkommen. So ernstlich sollen sie auf ihre Ehre halten, auf Reinigkeit, Sauberkeit, Zucht, Keuschheit bedacht sein, daß alle üble Nachrede von selbst verstummt. Ewald: „Die Meinung wird sein, daß auch der Anlaß zum Verdacht vermieden werden solle. Nicht einmal als Gerücht soll davon die Rede sein: ‚davon werde nicht der Name gehört in eurem Kreise!‘ So rein sollen die Christengemeinden sein, daß sich auch das Gerücht nicht hervorwagt.“ Das ziemt sich den Heiligen, den Christen, die

durch ihren Christenstand von der unreinen Welt abgesondert sind. Die bösen Stücke, die V. 4 aufgezählt werden, sind feinere Abarten der *ἀκαθαρσία: καὶ αἰσχρότης*, auch schandbares Wesen, unanständiges Benehmen und Betragen, *καὶ μωρολογία*, törichtes, fades Gerede, *ἢ εὐτραπελία*, eigentlich Gewandtheit, Urbanität, hier malo sensu feiner Witz. Der Zusammenhang mit V. 3 und V. 5 nötigt uns, wie Soden richtig anmerkt, bei den beiden letzten Ausdrücken an solche salzlosen und gesalzenen Späße zu denken, die sich auf Dinge beziehen, welche im sechsten Gebot verboten sind, an zotige Reden. Auch diese Dinge, wenn es dabei auch nicht zur groben Befriedigung der Fleischeslust kommt, sind für Christen schlechterdings unschicklich, *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*. Als Prädikat ergänzen wir hier aus dem Vorhergehenden nicht sowohl *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*, sondern vielmehr den darin implicite enthaltenen allgemeinen Gedanken: das soll bei euch nicht vorkommen. Was sich statt solcher schlimmen Reden bei den Christen allezeit finden soll, das ist *εὐχαριστία*, Danksagung, daß sie gern und viel von dem reden, was Gott Großes und Gutes an ihnen getan hat. In dem folgenden Satz, V. 5, der die vorangehende Ermahnung begründet, kommt der Apostel auf die V. 3 genannten groben Werke des Fleisches zurück, indem die V. 4 verzeichneten Äußerungen der Unreinigkeit mehr als ein Annex erscheinen. *Τοῦτο γὰρ ἴστε* — denn so ist jedenfalls zu lesen und nicht *ἐστε — γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*. Das *ἴστε γινώσκοντες* entspricht der hebräischen Verbindung eines Verbums mit dem infinitivus absolutus und dient zur Verstärkung des Begriffs. Denn die beiden Verba sind einander zu nahe verwandt, als daß man letzteres als Grundangabe für ersteres fassen könnte. Ewald verweist mit Robinson auf folgende Parallelen: Jer. 49, 22 (23) in einer Variante, *ἴστε γινώσκοντες* und 1 Sam. 20, 3 *γινώσκων οἶδεν ὁ πατήρ σου*, ferner auf 1 Sam. 9, 6 *παραγινόμενος παρέσται*, Hab. 2, 3 *ἐρχόμενος ἥξει*. Die Christen wissen sehr wohl, das gehört zum ABC christlicher Erkenntnis, daß kein Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ein Götzendiener ist, den Mammon zu seinem Gott hat, Erbteil hat in dem Reich Christi und Gottes, dem zukünftigen Reich, sintemal ja auch Gott die Seinen, die er zur Kindschaft und zum Erbe der Kinder zuvorverordnet hat, auch dazu erwählt hat, daß sie vor ihm heilig und unsträflich seien in der Liebe. Solcher Hinweis auf das gewisse Verderben, die schließliche Verdammnis der Hurer, Unreinen, Geizigen

ist die kräftigste Warnung und eine Warnung, welcher eben auch Christen, die noch Fleisch und Blut haben, noch bedürfen.

Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις: so fährt der Apostel V. 6 fort. Niemand betrüge euch, lasset euch von niemandem betrügen mit leeren Worten. Die heidnischen Volksgenossen suchten den Christen einzureden, und diese Rede vernimmt man jetzt noch aus dem Mund der Kinder dieser Welt, die V. 3 und 5 genannten Dinge seien adiaphora, unschuldige, unschädliche Freuden und Genüsse, erlaubte Vorteile, oder wenn denselben auch ein Makel anhänge, so komme man nicht gleich in die Hölle, indem man einmal der natürlichen Schwäche nachgebe. Das sind leere Reden, aller Wahrheit bar, und die Christen mögen sich ja nicht dadurch täuschen und betrügen lassen. Denn eben um dieser Dinge willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams, *διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.* Diese Dinge, *ταῦτα*, Hurerei, Unzucht, Habsucht, gehören bei den Heiden zum täglichen Leben, gleichsam zum täglichen Brot, führen aber über dieselben den Zorn Gottes herbei. Paulus bezeichnet die Heiden hier, wie 2, 2, als **Kinder des** Ungehorsams, weil sie gerade mit ihren groben Schandtaten dem Gesetz in ihren Herzen widerstreiten. Sie betrügen sich selbst, indem sie diese Dinge entschuldigen. Ihr eigenes Gewissen zeugt wider sie. So ist es ein verdienter, gerechter Zorn, der sie treffen wird. Und so werden auch die Christen nicht darum, weil sie Christen heißen, dem künftigen Zorn entrinnen, wenn sie dieser Greuel sich teilhaftig machen. *Μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν.* V. 7. „So seid nun nicht ihre Mitgenossen!“ Wir nehmen mit den meisten Auslegern, auch Soden, *συμμέτοχοι*, wie *μέτοχοι* Luk. 5, 7, einfach im Sinn von Genossen und *αὐτῶν* als Maskulinum; denn die Rückbeziehung des Pronomens auf *διὰ ταῦτα* ist sehr unnatürlich. Die Christen sollen nicht Genossen der Ungläubigen werden, so daß sie mit ihnen sündigen, damit sie nicht mit ihnen verdammt werden. Die Christen leben und hantieren in dieser Welt mit den Unchristen zusammen, sollen sich da aber wohl vorsehen, daß sie nicht in deren Zuchtlosigkeit und unsaubere Erwerbsmethoden verflochten werden. *Ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ.* V. 8. Denn ihr waret, das ist betont, einst Finsternis, damit ist es vorbei, jetzt seid ihr Licht in dem HErrn, in eurer Gemeinschaft mit Christo. Finsternis und Licht ist im vorliegenden Zusammenhang nicht so viel wie Unheil und Heil, sondern bezeichnet hier den Gegensatz von Sünde, Gottlosigkeit und Heiligkeit, Reinigkeit. Durch ihre Bekehrung oder

Wiedergeburt sind die Christen dem Sündenverderben der Welt entnommen und in ein neues, heiliges, göttliches Wesen und Leben **versetzt. Daraus folgt: wandelt als die Kinder des Lichts**, *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.* Vgl. 1 Thess. 5, 5; Luk. 16, 8; Joh. 12, 36. Die Ermahnung verallgemeinert sich. Die Christen sollen als Kinder, Angehörige des Lichts, die ihre Art vom Licht haben, ihren ganzen Wandel im Licht führen, in Heiligkeit und Gerechtigkeit wandeln, die Gott gefällig ist. Das wird durch den parenthetischen Zusatz V. 9 näher erklärt. *Ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ.* **Denn die Frucht des Lichts**, die aus dem Lichtcharakter, dem heiligen Charakter der Christen resultiert, besteht in aller Gütigkeit, in alle dem, was sittlich gut und tauglich ist, in sittlicher Rechtbeschaffenheit und in sittlicher Wahrheit, Lauterkeit. Die Lesart *τοῦ φωτός* ist die besser bezeugte, die andere *τοῦ πνεύματος* ist wohl aus Gal. 5, 22 eingetragen. Der Wandel im Licht wird dann V. 10 noch dahin näher bestimmt, **daß die Christen in jedem einzelnen Fall wohl prüfen sollen, was dem HErrn, dem sie zugehören, wohlgefällig ist.** Der Unterschied zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem, was vor Gott gut und recht ist, und was unrecht ist, zwischen dem, was dem HErrn gefällt und was ihm mißfällt, springt in den mannigfaltigen Verhältnissen und Lagen, in die ein Christ kommt, nicht immer sofort in die Augen, daher bedarf es fortgehender Prüfung vor dem Angesicht des HErrn.

Die folgende Mahnung *καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους* V. 11 schließt sich an den vorhergehenden Hauptsatz an *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.* **Die Christen sollen als Kinder des Lichts wandeln und darum nicht teilnehmen an den unfruchtbaren**, das ist, heillosen, verderblichen **Werken der Finsternis**, in denen die Kinder der Finsternis, die Heiden, die gottvergessenen Kinder dieser Welt wandeln. So wiederholt der Apostel die vorige Warnung, daß sie nicht ihre Mitgenossen werden sollen, nur mit andern Worten. Er tut es aber, um die folgende Mahnung anzufügen, auf welcher der Nachdruck liegt: *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε*, wörtlich übersetzt: **vielmehr strafet sie sogar.** Haupt bemerkt hierzu sehr richtig: „Es bildet den Gegensatz zu einer Verflechtung in das heidnische Sündenwesen: nicht nur diese soll nicht stattfinden, man soll sich nicht mit einer Nichtbeteiligung begnügen, sondern aggressiv dagegen vorgehen, und zwar so, daß man dadurch die Sünde überwindet." Es ist Pflicht der Christen, der Kinder des Lichts, die Werke der Finsternis zu strafen, die Kinder der Finsternis zu überführen,

daß ihre Werke böse sind. Das ἐλέγχειν gehört nach 1 Tim. 5, 20; 2 Tim. 4, 2; Tit. 1, 9. 13; 2, 15 zum Amt eines christlichen Lehrers und Bischofs. Aber es gehört auch zum Christenberuf aller Christen, vor allem ihre sündigenden Brüder zu strafen, dann aber auch die draußen sind, zu strafen, jeder seinen Nächsten. Die Kinder des Ungehorsams werden zwar hin und wieder noch von ihrem eigenen Gewissen gestraft, doch sie haben sich gewöhnt, die Stimme ihres Gewissens zu überhören und zu unterdrücken. Ihr Gewissen ist gar abgestumpft. Und da kann etwa das Wort der Strafe, das Wort der Wahrheit, das sie aus dem Mund der Kinder des Lichts vernehmen, noch Eindruck auf sie machen und das schlafende Gewissen wieder erwecken.

An das *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* schließt sich eine Begründung an, die manche Schwierigkeit bereitet, V. 12. 13: *Τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν· τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι.* „Denn was heimlich von ihnen geschieht, ist schändlich auch nur auszusprechen; das alles aber wird, wenn es von dem Licht gestraft wird, offenbar gemacht; alles nämlich, was offenbar gemacht wird, ist Licht." Von vornherein dürfte klar sein, wie auch Haupt dargelegt hat, daß V. 12 nur die Einleitung bildet zu V. 13 und daß der ganze Satz V. 12. 13 das ἐλέγχετε begründet, das γάρ V. 12 sich also über den ganzen Satz erstreckt. Der Apostel weist zunächst V. 12 auf die heimlichen Sünden hin, die bei den Kindern der Finsternis im Schwange gehen. Die sind so schändlich, daß man sie kaum auszusprechen wagt. Das ist nicht so gemeint, als dürfte sie ein Christ nie auf seine Lippen nehmen. Wenn man andere davor warnen will, was ja Christenpflicht ist, muß man sie auch nennen. Paulus nennt in der zweiten Hälfte des ersten Kapitels des Römerbriefs die widernatürlichen Laster der Heiden mit Namen. Indes da es sich in diesem Zusammenhang darum handelt, daß jeder Christ seinen Nächsten und Nachbarn strafen, seiner Sünde überführen soll, so versteht es sich von selbst, daß er ihm nur solche Dinge aufrücken kann, die er an ihm sieht und wahrnimmt, nicht heimliche Dinge, die ihm verborgen sind. Und nun heißt es weiter V. 13a: „Das alles aber wird, wenn es vom Licht gestraft wird, offenbar gemacht." Wir verbinden mit den meisten Auslegern *ὑπὸ τοῦ φωτός* mit *ἐλεγχόμενα.* Das alles, was die Heiden, die Ungläubigen Böses tun, frei öffentlich und im geheimen, wird offenbar gemacht, bloßgestellt, kommt ans Licht, wenn es vom Licht, das ist, von den Kindern des Lichts, gestraft

wird. Die letzteren strafen natürlich an ihren Mitmenschen nur Übeltaten, die ihnen bekannt sind; aber die Strafe der Christen, das Zeugnis der Wahrheit in der Christen Mund dringt auch ins Dunkle, Verborgene, ins Tiefinnere des Menschenherzens ein und bringt den Sündern auch ihre heimliche Sünde und Schande zum Bewußtsein. Denn das *φανεροῦται* kann sich ja nur darauf beziehen, daß die Sünden, öffentliche und verborgene, infolge der Bestrafung den Sündendienern selbst als Sünden aufgedeckt und offenbar gemacht werden, ist also identisch mit Sündenerkenntnis. Was das *φανεροῦσθαι* noch in sich schließt oder im Gefolge hat, besagt der folgende Satzteil *πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι.* Wir nehmen hier *γάρ* im Sinn der Erläuterung, nicht der Begründung. Die christlichen Leser sollen recht erwägen, wieviel an dem durch das *ἐλέγχειν* bewirkten *φανεροῦσθαι* gelegen ist. Es ist ein allgemeines Axiom: Alles, was offenbar gemacht wird, ist Licht. Das hat zunächst Geltung auf dem natürlichen Gebiet. Ein Ding, das erst verborgen war, wird damit, daß es offenbar gemacht, ans Tageslicht gezogen wird, selbst licht und hell. Auf das geistliche Gebiet angewendet, kann der Satz unmöglich besagen wollen, wie Haupt meint, daß die Sündenerkenntnis eo ipso Licht sei, ein Moment des Lichtreichs, Gottesreiches sei. Denn es gibt ja auch eine Sündenerkenntnis, bei welcher der Mensch im Reich der Sünde und des Satans verharrt, es gibt eine Reue zum Tode, wie das Beispiel des Judas zeigt. Auf das Geistliche bezogen, kann diese allgemeine Sentenz nur den Sinn haben, daß der Mensch — denn vom Menschen selbst ist hier die Rede —, wenn er seinen Sündenjammer und seine Sündenschuld inne wird, auf diesem Wege dazu gelangt, daß er von der Sünde sich abkehrt, Gott sich zuwendet und nun Gott zu allem Gefallen lebt und wandelt, daß er Licht wird, wie die Christen Licht sind. Derselbe nexus rerum findet sich 1 Kor. 14, 24. 25: „Wenn aber alle weissagen und irgendein Ungläubiger oder Unwissender hereinkommt, so wird er von allen gestraft, *ἐλέγχεται,* so wird er von allen beurteilt, *ἀνακρίνεται,* und so wird das Verborgene seines Herzens offenbar, und so, *καὶ οὕτω,* wird er auf sein Angesicht niederfallen und Gott anbeten, indem er verkündigt, daß Gott wirklich unter euch ist.“ Die Prophetie innerhalb der christlichen Gemeinde hat die Wirkung, daß ein anwesender Ungläubiger gestraft wird und so seine geheimen Sünden offenbar, ihm selbst offenbar werden, und so, auf diese Weise, auf diesem Wege kommt er dazu, daß er dem Gott der Christen die Ehre gibt, sich zu Gott bekehrt. Die ganze Aussage, V. 12. 13, daß das strafende

Wort der Christen zur Erkenntnis der Sünden führt, auch der verborgenen Sünden und die Sündenerkenntnis Besserung, Bekehrung im Gefolge hat, ist nun aber, wie schon bemerkt, Motiv für das *ἐλέγχετε* V. 11 b. Soden: „Der Satz (V. 12. 13) kann nur verstanden werden als Begründung für die ganze Mahnung *μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε,* indem gezeigt wird, daß solches *ἐλ.* nicht vergeblich ist; denn indem es zu einem *φανεροῦσθαι* führt, wandelt es wirklich das *σκότος* in *φῶς.*" Wohlenberg: „Die Leser sollen das *ἐλέγχειν* üben, weil sie dadurch den Wandel von *σκότος* in *φῶς* herbeiführen." Bei dieser ganzen Argumentation des Apostels ist aber noch folgendes zu bedenken. Es ist offenbar nicht seine Meinung, daß bei allen Menschen, die von den Christen gestraft werden, der heilsame Endzweck der Strafe erreicht wird. Der sündige Mensch hat die Macht und Freiheit, sich dem Wort der Wahrheit zu entziehen, die Liebesabsicht Gottes zu vereiteln. Wir reden wohl auch öfter ähnlich, wie daß man nur das Wort Gottes predigen solle, weil durch das Wort die Menschen bekehrt und selig werden, und meinen damit nicht, daß alle Menschen, welche das Wort hören, de facto bekehrt und selig werden. Paulus beschreibt hier nur den Weg, auf dem ein Mensch aus der Finsternis zum Licht gelangt, aus Finsternis Licht wird. Ferner ist zu beachten, daß der Apostel hier nicht Art, Weise, Mittel der Bekehrung selbst ins Licht zu stellen beabsichtigt. Das hat er in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels getan. Da hat er gezeigt, daß Gott selbst, Gott allein es ist, der nach seiner großen Güte und Barmherzigkeit, und zwar durch das Evangelium von Christo, das von Gottes Gnade zeugt, den Menschen aus dem Sündentod erweckt und in ein neues, heiliges, göttliches Leben versetzt. Und weil ein Christ das wohl weiß, so läßt er es nie bei dem bloßen Wort der Strafe bewenden, sondern weist den Sünder, dessen Sünden er straft, immer zugleich auch auf Christum, den Sünderheiland, hin, der allein von Sünden losmachen kann. Hiervon sieht der Apostel an unserer Stelle ab und hebt der Tendenz seiner Rede gemäß nur das eine Moment hervor, daß Erkenntnis der Sünde, wie sie durch das *ἐλέγχειν* gewirkt wird, notwendig der Besserung, Bekehrung, dem Lichtwerden des Sünders vorangehen muß.

Was wir soeben bemerkten, der Hinweis auf Christum, kommt aber im folgenden Satz zum klaren Ausdruck. Was er von dem *ἐλέγχειν* geschrieben, mit dem es auf die Besserung des Sünders abgesehen ist, bestätigt Paulus mit einem den Christen bekannten Spruch: *Διὸ λέγει· Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,*

καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. „Daher heißt es: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird Christus dir aufleuchten.“ V. 14. Bei dem *Διὸ λέγει* denkt man zunächst an ein Schriftzitat. Viele Ausleger meinen, der griechische Spruch sei eine freie Wiedergabe von Jes. 60, 1. Derselbe ist jedoch sowohl dem hebräischen, als auch dem griechischen Text der genannten Prophetenstelle allzu ungleichartig. Von Schlaf und Tod ist bei Jesaias keine Rede, und das קוּמִי אוֹרִי, „Mache dich auf! Werde Licht!“ ist kein Bußruf an das gottvergessene Israel, sondern eine Aufforderung an das rechte Zion, das schwer niedergeschlagene, tiefbetrübte Gottesvolk, das soll sich emporrichten und sich freuen, weil sein Licht, sein Heil kommt. Andere Prophetensprüche, wie Jes. 26, 19; 9, 1, können erst recht nicht in Betracht kommen. Ganz unstatthaft ist die Annahme, Paulus habe hier ein Zitat aus irgendeiner apokryphischen Schrift beigebracht, und sehr willkürlich die andere Annahme, er zitiere hier einen mündlichen Ausspruch Christi. Die neuesten Kommentatoren, Haupt, Soden, Ewald, Wohlenberg, Lüken, neigen sich, wie schon alte griechische Väter, der Meinung zu, der Spruch sei einem den Christen wohlbekannten christlichen Hymnus entnommen. Das wäre nicht unglaublich. Die Worte haben wirklich hymnische Form und recht neutestamentliches Gepräge. Und im folgenden gedenkt der Apostel ausdrücklich der christlichen Hymnen. Das *Διὸ λέγει* wäre dann zu übersetzen „Daher es heißt“, und Paulus würde hier etwas Ähnliches tun, wie wenn jetzt ein christlicher Prediger mit einer ähnlichen Formel einen Vers aus einem bekannten Kirchenlied anführt. Freilich bleibt bei dieser Deutung an dem *Διὸ λέγει*, das sonst immer nur von Schriftzitaten verwendet wird, eine Schwierigkeit haften. Und so begnügen wir uns hier schließlich, wie auch Ewald, mit einem Non liquet. Jedenfalls gibt der Apostel mit diesem Spruch, woher er nun auch stammen mag, den Christen für ihr *ἐλέγχειν* und überhaupt für ihren Zuspruch an die Kinder des Ungehorsams eine sehr passende, schöne und eindringliche forma loquendi an die Hand. So soll ein Christ seinem ungläubigen, gottlosen Nächsten zurufen: Du liegst mit deinen Sünden im geistlichen Schlaf, Tod und Verderben. Aber wache nun auf vom Schlaf, stehe auf von den Toten, tue Buße, bekehre dich! Das ist nicht nur Befehl, Forderung, sondern vielmehr Aufforderung, ein Machtruf, den der letzte Teil des Satzes wirksam macht. Es geht schlechterdings nicht an, wie es vielfach geschieht, die Worte *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* dahin zu deuten, daß Christus den vom Sündenschlaf und Sünden-

tod erstandenen Menschen dann auch „erleuchten", ihm Licht in die Seele geben, die rechte Erkenntnis, Erkenntnis der Sünde und Erkenntnis des Heils geben werde. Denn Erkenntnis der Sünde ist Vorbedingung des Aufstehens vom Sündenschlaf und Sündentod, geht der Bekehrung voran. Und Erkenntnis des Heils, die rechte Erkenntnis Gottes und Christi fällt mit diesem Willensakt, der Abkehr von der Sünde und Zukehr zu Gott und Christo, zusammen, ist ein integrierender Teil der Bekehrung. Das Verbum *ἐπιφαύσκειν* heißt auch nicht „erleuchten", sondern „aufleuchten", wie denn Matth. 28, 1; Luk. 23, 54 das Synonymon *ἐπιφώσκειν* von dem aufleuchtenden, hereinbrechenden Sabbat gebraucht wird. Christus erscheint hier als ein aufleuchtendes, schönes Gestirn, als die Sonne der Gnade. Der Sinn ist wesentlich derselbe, wenn man mit Hofmann, Wohlenberg *ἐπιφαύσκειν* mit „beleuchten", „überstrahlen" wiedergibt. Die Meinung kann also nur die sein, daß der Sündendiener, wenn er vom Sündenschlaf und Sündentod erstanden ist, dann „von der Sonne des Heils beschienen" (Hofmann), von Christo, der Gnadensonne, umstrahlt wird und in diesem Glanze fröhlich und selig wird als am Tage. Und eben diese Verheißung der Gnade ist es, welche den Sünder vom Schlaf und Tod erweckt, ihm Kraft verleiht, ihn willig macht, dem Ruf: „Wache auf!" „Stehe auf!" Folge zu leisten, der Sünde zu entsagen und sich im innersten Grund seiner Seele Gott und Christo zuzuwenden.

5, 15—21. So sehet nun zu, wie ihr sorgfältig wandelt, nicht als die Unweisen, sondern als die Weisen, indem ihr euch die rechte Zeit erkauft; denn die Tage sind böse. Darum seid nicht unverständig, sondern einsichtig, was der Wille des HErrn sei. Und berauschet euch nicht mit Wein, woraus ein liederliches Wesen folgt, sondern werdet voll Geistes, indem ihr untereinander redet mit Psalmen und Hymnen und geistlichen lieblichen Liedern, indem ihr dem HErrn singet und spielet in eurem Herzen, indem ihr allezeit für alles Gott und dem Vater danksagt in dem Namen unsers HErrn JEsu Christi, indem ihr einander untertan seid in der Furcht Christi.

Es ist das Nächstliegende, daß wir *οὖν* V. 15 auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt V. 11—14 zurückbeziehen und in den folgenden kurzen Ermahnungen V. 15—17 mit Harleß, Hofmann,

Lüken die Beziehung auf die Draußenstehenden festhalten. Dafür spricht auch die Parallele Kol. 4, 5: *Ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι.* Gerade auch damit die draußen gewonnen werden, sollen die Christen es mit ihrem Wandel, all ihrem Tun und Lassen recht genau nehmen, *ἀκριβῶς περιπατεῖτε*, recht sorgfältig und vorsichtig wandeln, alles meiden, was Christen und Unchristen Anstoß geben kann, sollen nicht als die Unweisen, sondern als die Weisen wandeln, nicht planlos, ziellos in den Tag hineinleben, sondern auf die rechten Mittel zum rechten Zweck bedacht sein, darauf sinnen, wie sie die Sache Christi, das Reich Gottes fördern können. Dazu gehört das *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν*, V. 16, daß sie den rechten Zeitpunkt treffen, sich erkaufen, sich zu eigen und zu nutze machen, da sie denen, die von Gott und Christo nichts wissen wollen, am ehesten beikommen, sich bei ihnen Gehör verschaffen können, daß sie keine Gelegenheit, Gutes zu wirken, sich entgehen lassen. Luther: „Darum schicket euch also darein, daß ihr auch die Zeit stehlet und raubet, wie ihr könnt. Lasset euch nichts so lieb sein, als daß ihr Gottes Reich fördert.“ „Denn die Tage sind böse“, *ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν.* Die Zeit ist gar ungünstig, sehr schlecht dazu angetan, Gewinn zu machen für das Reich Gottes. Der allgemeine Widerspruch der unchristlichen Welt gegen das Evangelium tritt dem Werk Gottes hindernd entgegen. So gilt's, alle günstigeren Augenblicke wahrnehmen. *Διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.* V. 17. Darum, weil die Zeit böse ist, sollen die Christen auch nicht unverständig werden, durch nichts sich um den rechten Verstand, die rechte Besinnung und Fassung bringen lassen, sondern einsichtig sein, wohl darauf achthaben und es immer besser verstehen lernen, was gerade jetzt, an diesem Ort, unter diesen Verhältnissen für sie des HErrn Wille sei. Eine ähnliche Mahnung lasen wir V. 10. Die Christen sollen allewege prüfen, was in jedem einzelnen Fall dem HErrn wohlgefällig sei. Das gilt im allgemeinen, aber auch insbesondere für das Verhalten der Christen gegenüber den Unchristen ihrer Umgebung, wovon in unserm Zusammenhang die Rede ist.

Damit die Christen die rechte Besinnung und Fassung, welche sie zu richtigem Denken und Handeln fähig macht, bewahren, müssen sie sich auch mäßig und nüchtern halten. So schließt sich die Warnung an: *Καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία.* V. 18. „Und berauschet euch nicht mit Wein, woraus ein liederliches Wesen folgt.“ Der Apostel warnt nicht vor Weingenuß überhaupt, sondern vor

unmäßigem Genuß von Wein und starken Getränken, vor Saufen, Rausch, Trunkenheit. Darin ist enthalten oder besser begründet, daraus folgt ἀσωτία, ein heilloses, liederliches Wesen. Trunkenheit führt zu einem liederlichen, ausschweifenden, dissoluten Wesen und Leben, welches Leibes- und Seelenkräfte ruiniert, zerrüttet, den Menschen untüchtig macht, etwas Gutes, Rechtschaffenes zu denken, zu wollen, zu tun. Und so bildet diese Warnung zusamt der korrespondierenden Aufforderung ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι einen passenden Abschluß der ganzen Ermahnung zu einem heiligen, unsträflichen Wandel. Paulus merkt zum Schluß noch an, wie, wodurch die Heiligung des Christen gehindert, wie, wodurch sie gefördert wird. Die Christen sollen sich nicht voll Weines saufen, sondern voll werden des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist die treibende, bestimmende Kraft des christlichen Wandels. Daß wir im Lichte wandeln, die Werke der Finsternis meiden, ja sogar strafen, in allen Dingen nach dem Willen des HErrn fragen, geschieht in Kraft des Geistes Gottes, der in uns wohnt. Und damit die Frucht des Lichts sich bei uns mehre, damit wir erfüllt werden mit Früchten der Gerechtigkeit, Phil. 1, 11, müssen wir erfüllt werden mit dem Heiligen Geist, demselben immer mehr Raum geben in unserm Herzen. Wie das geschieht, besagen die folgenden Partizipialsätze. Der erste derselben lautet: λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, „indem ihr untereinander redet mit Psalmen und Hymnen und geistlichen lieblichen Liedern". Wie diese drei Arten von Gesängen sich voneinander unterscheiden, wird man nicht mit absoluter Sicherheit bestimmen können. Es erscheint nicht so unangemessen, wenn wir bei ψαλμοί an die biblischen Psalmen denken, die ja frühzeitig in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gesungen wurden, bei ὕμνοι an die von christlichen Hymnendichtern gedichteten „Anbetungslieder", welche unsern Chorälen entsprechend auch vornehmlich für den Gottesdienst berechnet waren, bei ᾠδαί πνευματικαί an alle die geistlichen lieblichen Lieder, „geistliche" im Unterschied von weltlichen Liedern, die man in den Häusern der Christen anstimmte. Diese Gesänge gehören in den Gemeinschaftsverkehr der Christen untereinander hinein, λαλοῦντες ἑαυτοῖς. Und indem die Christen miteinander singen und beten, ermuntern, erbauen, begeistern sie sich untereinander. So heißt es Kol. 3, 16: διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. Das eigentliche Mittel der Erbauung und Begeisterung, das eigentliche Gnadenmittel, durch welches der Geist gegeben wird und in uns wohnt und wirkt, ist freilich

Gottes Wort. Aber geistlicher Gesang ist ja nur eine besondere Form des Gebrauchs und der Applikation des göttlichen Worts. Das gegenseitige „Lehren und Vermahnen mit Psalmen und Hymnen und geistlichen, lieblichen Liedern" gehört Kol. 3, 16 unter die Rubrik: „Lasset das Wort Christi unter euch reichlich wohnen." In unsern Psalmen, Hymnen, Liedern rühmen und preisen wir die großen Taten Gottes, von denen Gottes Wort sagt, die Heilstaten Gottes, was Gott in Christo getan, den reichen geistlichen Segen, den wir Christo verdanken. Und gerade unter gemeinsamem Singen, Beten, Bekennen wird Herz, Sinn und Gemüt mächtig emporgehoben, zu Gott und Christo emporgezogen, wird das Herz zur Freude erweckt, zur Freude an dem HErrn und dem Heil Gottes. Und so wird durch Lied und Gesang das geistliche Leben in uns angefrischt, so werden wir voll Geistes. Ob in der zweiten Partizipialbestimmung *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῷ κυρίῳ* vor dem letzteren Ausdruck *τῇ καρδίᾳ ὑμῶν* oder *ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν* oder *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* zu lesen ist, wird sich nicht feststellen lassen. Jedenfalls ist ein Singen und Spielen, will sagen Frohlocken, Jubilieren gemeint, das im Herzen der Christen vor sich geht und da noch fortklingt, wenn der Gesang der christlichen Gemeinschaft verstummt ist. Ein Christ hat fort und fort Anlaß, seinem HErrn von Grund seiner Seele zu singen und zu jubeln, von dessen Gnade sein ganzes Leben überstrahlt ist. Und er hat, woran die folgende Bestimmung V. 20 mahnt, Ursache genug, dem, der sein Gott und Vater ist, *τῷ θεῷ καὶ πατρί*, allezeit, für alles zu danksagen, für seine tägliche Güte und Treue, für Großes und Kleines, für seine väterlichen Führungen, auch für die schweren Tage und Schickungen, die auch nur zu seinem Besten vermeint sind; und er bringt Gott dies stete Dankopfer im Namen seines HErrn und Heilands JEsu Christi, der ihm das alles verdient und vermittelt hat. Wo aber solches Lob und solcher Dank die Grundstimmung der Seele ist, da ist Friede und Freude des Heiligen Geistes. Und die Freude des Geistes, die Freude im HErrn ist die Kraft zu allem Guten.

Daß der folgende Partizipialsatz *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ* V. 21 schon auf die von V. 22 an folgenden Ermahnungen, in denen das *ὑποτάσσεσθαι*, resp. *ὑπακούειν* wiederkehrt, hinblickt und dieselben vorbereitet, ist evident. Deshalb ist es aber nicht gerechtfertigt, diese Worte als eine Art Vordersatz zum Folgenden zu ziehen: euch einander unterordnend in der Furcht Christi, sollen die Weiber ihren Männern sich unterordnen. So z. B. Hofmann,

Wohlenberg, Ewald. Das wäre eine harte Konstruktion und ergäbe einen schiefen Gedanken, denn im ehelichen Verhältnis ist ja die Unterordnung nicht gegenseitig, sondern einseitig. Wir fassen daher mit den meisten Auslegern die Partizipialbestimmung V. 21 als den vorhergehenden koordiniert, indes nur lose angereiht und von dem *πληρουσθε ἐν πνεύματι* unabhängig. Dem Verhalten der Christen gegen Gott, das im Gesang, Lob und Dank zum Ausdruck kommt, wird ihr Verhalten gegeneinander zur Seite gestellt, dieses indes jetzt nicht als gegenseitige Liebe, sondern als gegenseitige Untergebung bestimmt. Die Christen sollen einer dem andern sich unterordnen, dienen, jeder die Interessen des andern zu den seinigen machen, jeder dem andern mit Ehrerbietung zuvorkommen, bewogen durch ehrfurchtsvolle Scheu vor Christo, der nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern selber andern zu dienen. Vgl. Röm. 12, 10: *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι;* Gal. 5, 13: *δουλεύετε ἀλλήλοις.*

Den Gesamtinhalt der langen Ermahnung 4, 17—5, 21 können wir in folgenden Satz kurz zusammenfassen: **Der Apostel ermahnt die Christen, heilig und unsträflich vor Gott zu wandeln in der Liebe, den alten Adam zu dämpfen, sich von der Welt unbefleckt zu behalten, indem er sie zugleich an ihre Pflicht erinnert, die Kinder der Welt zu strafen, zu bessern, zu gewinnen.**

5, 22—6, 9. Die Haustafel.

5, 22—33. Ihr Weiber (seid untertan) euren Männern als dem HErrn; denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt ist der Gemeinde — er der Heiland des Leibes, aber wie die Gemeinde Christo untertan ist, also auch die Weiber den Männern in allen Dingen. Ihr Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus geliebt hat die Gemeinde und sich selbst für sie dargegeben, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er selbst sich die Gemeinde herrlich darstelle, ohne Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen, sondern damit sie heilig sei und untadelig. Also sollen die Männer ihre Weiber lieben — als ihre eigenen Leiber. Wer sein Weib liebt, liebt sich selbst; denn niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er nährt es und pflegt es, wie auch Christus die Gemeinde; denn wir sind

Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinen Beinen. Darum wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und werden die zwei zu Einem Fleische sein. Dies Geheimnis ist groß, ich sage es aber in bezug auf Christum und auf die Gemeinde. Nur auch ihr, ein jeder einzelne soll sein Weib lieben als sich selbst; das Weib aber, daß sie den Mann fürchte!

Es folgen jetzt spezielle Ermahnungen, die man ganz passend unter den Namen „Haustafel" zusammengefaßt hat. In das Haus gehören vor allem Mann und Weib. Und da ermahnt denn der Apostel zunächst die christlichen Eheweiber, ihren Männern untertan zu sein: *αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*. V. 22. Die Lesart *ὑποτασσέσθωσαν* ist zu wenig beglaubigt. Man hat das Prädikat aus dem vorhergehenden Vers zu ergänzen, das *ὑποτασσόμενοι* V. 21 in die Ermahnung V. 22 herüberzunehmen. Das *ἰδίοις* ist natürlich nicht im Gegensatz zu fremden Männern vermeint, sondern drückt nur aus, „daß ihnen nun einmal diese Männer zugehören" (Ewald). Das Untertansein, Gehorchen kann den christlichen Ehefrauen nicht zu schwer fallen, wenn sie bedenken, daß sie eben damit ihren Gehorsam gegen den HErrn betätigen. Das liegt in dem Zusatz *ὡς τῷ κυρίῳ*, den man nicht „wie dem HErrn", sondern „als dem HErrn" zu übersetzen hat. Diese Ermahnung wird damit begründet, daß der Mann des Weibes Haupt ist, und diese Stellung des Mannes zum Weibe mit dem Verhältnis Christi zur Gemeinde verglichen. Der Grundgedanke des Briefs „Christus und seine Gemeinde" kommt immer wieder zum Vorschein. Das Haupt ist hier als membrum regens gedacht. Das natürliche Haupt regelt alle Lebensbewegungen des Leibes. Christus, Haupt und HErr der Kirche, leitet und regiert seine Kirche nach seinem Willen. Und so ist im Eheleben der Mann Herr und Haupt, hat hier zu sagen, zu bestimmen und zu gebieten. Und so ist es Pflicht der Ehefrauen, sich sagen, sich bestimmen zu lassen, dem Willen ihrer Männer sich zu fügen. Der Apostel bestätigt hiermit das durch die Schöpfung gesetzte Verhältnis des Mannes zum Weibe. Nun fügt er aber noch die Bemerkung an: *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, ἀλλ' ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί*. V. 23. Es liegt am nächsten, daß man *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* als Apposition zu dem vorhergehenden *ὁ Χριστός* faßt, und zwar als nachgebrachte, lose ange-

fügte Apposition und ἀλλά im gewöhnlichen Sinn, „aber", „aber doch". Es liegt eine prägnante Konstruktion vor. Die Gedankenverbindung ist folgende. Er, Christus, ist vor allem freilich der σωτήρ, der Heiland, Retter, Seligmacher seiner Gemeinde. Das gilt von ihm allein, und dem entspricht nichts auf seiten des Ehemanns. Nichtsdestoweniger aber ist Christus auch Haupt und HErr seiner Gemeinde. Daß er der Heiland ist, hebt die Verbindlichkeit der Gemeinde zum Gehorsam nicht auf, und dementsprechend sollen die Weiber ihren Männern gehorchen. Das Untertansein derselben wird jetzt noch durch ἐν παντί, „in allen Dingen" näher bestimmt. „Die Frau soll sich nicht willkürlich Ausnahmen gestatten, in denen sie ihren Willen gegenüber dem des Mannes durchsetzen will." Haupt. Selbstverständlich aber ist das Herrsein des Mannes und das Untertansein der Frau auf das natürliche Gebiet beschränkt, welchem überhaupt das Eheleben angehört. Auf dem christlichen, kirchlichen Gebiet gilt: „Hier ist nicht Mann und Frau, sondern ihr seid allzumal e i n e r in Christo JEsu." Gal. 3, 28. Hier sind Mann und Frau einander gleichgeordnet und schulden sich gegenseitig, was überhaupt Christen einander schulden.

Bei den Frauen, welche als Mitgenossen derselben Gnade leicht auch im ehelichen Leben Gleichberechtigung mit den Männern beanspruchen mochten, ging die Ermahnung auf Selbstuntergebung. „Die Männer dagegen, deren nächstliegende Versündigung herrische Härte war, werden ermahnt, ihre Frauen lieb zu haben, und zwar mit der Tat. Denn tätige Liebe will der Apostel unter ἀγαπᾶν verstanden wissen, wie der ganze Zusammenhang und vor allem der Hinweis auf das Verhalten Christi gegen die Gemeinde beweist." Hofmann. V. 25. In der Näherbestimmung καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν, „wie auch Christus geliebt hat die Gemeinde", ist καθώς nicht das Motivierende, sondern das Vergleichende, entsprechend dem ὡς und ὥσπερ V. 23. 24. Das Verhältnis Christi zur Gemeinde ist nicht Grund für das rechte Verhalten der Eheleute zueinander, das ja in der Schöpferordnung begründet ist, sondern Abbild des Verhältnisses des Mannes zum Weibe. Der vornehmste Erweis der Liebe Christi zur Gemeinde ist der, daß er sich selbst für sie dargegeben, für sie geopfert hat, zur Sühnung ihrer Sünden. Die Gemeinde, deren Glieder dem sündigen, verderbten Menschengeschlecht entstammen, bedarf vor allem der Sühnung der Schuld. Die Gemeinde ist es, die hier als Objekt der durch Christi Leiden und Sterben erwirkten Erlösung und Versöhnung erscheint, wie z. B. auch

Act. 20, 28 von der Gemeinde Gottes gesagt wird, daß Gott sie durch sein eigenes Blut sich erworben habe. Christus ist ja wohl die Versöhnung für die Sünde der ganzen Welt. Dieweil aber die Erlösung und Versöhnung Christi an den Gläubigen zu ihrem Zweck und Ziel kommt, während die Ungläubigen die Gnade Gottes, den Rat Gottes von ihrer Seligkeit für ihre Person außer Kraft setzen, so appliziert der Apostel in seinen Briefen diese Wohltat Christi insonderheit den gläubigen Christen, resp. der christlichen Gemeinde. Ein weiterer Liebeserweis Christi gegen seine Gemeinde liegt in dem V. 26. 27 angegebenen Zweck, den er bei seiner Selbstdargabe im Auge hatte. Es ist die Frage, was diese Zwecksätze besagen und wie sie sich zueinander verhalten. Es fragt sich vor allem, ob *ἁγιάσῃ, καθαρίσας* V. 26, *ἁγία καὶ ἄμωμος* V. 27 den Stand der Heiligkeit, die justitia imputata, die Rechtfertigung oder die ethische Art und Beschaffenheit, die Heiligung und Heiligkeit im gewöhnlichen Sinn des Worts bezeichnen. Im ersteren Sinn werden die genannten Ausdrücke z. B. von Hofmann, Haupt, Ewald, Soden gefaßt. Aber der Ausdruck *μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων* V. 27 führt doch auf den Gedanken, daß Christus sich seine Gemeinde als eine solche darstelle, die nicht imputativ, sondern realiter keine Flecken und Runzeln, die keine sittlichen Gebrechen mehr an sich hat. Und so verstehen wir mit Augustin, Calov und den meisten älteren lutherischen Exegeten, unter den Neueren z. B. mit Meyer, Schmidt, Braune, das *ἁγιάσῃ* V. 26 von der purificatio und sanctificatio hujus vitae, das *ἵνα παραστήσῃ αὐτὴν ἑαυτῷ ἔνδοξον* etc. V. 27 von dem finis purificationis et sanctificationis. Die Vergebung der Sünden oder die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist unter die vorige Aussage „und hat sich selbst für sie gegeben" mit einbegriffen. So hat der Apostel 1, 7 die Vergebung der Sünden mit der Erlösung durch Christi Blut identifiziert und dann im folgenden an diese erste, größte Wohltat Christi die Befähigung zu einem heiligen, Gott gefälligen Wandel als eine zweite Segnung des Christentums angeschlossen. Derselbe nexus rerum liegt auch hier vor. Darauf hatte es also Christus, als er mit seiner Selbstdargabe die Schuld ihrer Sünde sühnte, abgesehen, daß er seine Gemeinde dann auch heiligen, von Sünden reinigen, bessern, fromm machen wollte, *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ*. Das ist die gebräuchlichste Bedeutung von *ἁγιάζειν* im Neuen Testament: animi emendatione internam munditiem efficio. Grimm. Vgl. Joh. 17, 7; Act. 20, 32; 26, 18; 1 Kor. 1, 2; 1 Thess. 5, 23. Dem entsprechend bedeutet

ἁγιασμός purificatio und dann sanctimonia animi et vitae. Grimm. 1 Thess. 4, 3. 7; 1 Kor. 1, 30; Röm. 6, 19. 22; 1 Tim. 2, 15; Hebr. 12, 14. Dieses ἁγιάζειν wird Gott zugeschrieben, z. B. 1 Thess. 5, 23, an unserer Stelle Christo. Christus, welcher es schon mit seinem Opfertod und der dadurch erwirkten Sühne der Sünden hierauf abgesehen hatte, leistet als der erhöhte Gottmensch, als das erhöhte Haupt seiner Gemeinde eben diesen Dienst, daß er sie durch Wort und Geist fort und fort heiligt, immer mehr von allen Untugenden, Flecken, Runzeln säubert und mit seinen Tugenden ziert und schmückt. So hatte Paulus schon 4, 16 davon gesagt, daß alle Bewegung des Leibes Christi, also die geistliche Bewegung des geistlichen Leibes, alles Wachstum der Gemeinde von dem Haupt der Gemeinde, Christo, ausgehe. Der Anfang der Heiligung, die durch das ganze Christenleben fortgeht, fällt mit dem Anfang des Christentums, mit der Erschaffung der neuen Kreatur zusammen. Dieser Anfang ist hier durch den Partizipialsatz καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι noch besonders markiert. Wir übersetzen: „nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort". Es ergibt eine schwerfällige Konstruktion, wenn man, wie z. B. Meyer, ἐν ῥήματι auf ἵνα ἁγιάσῃ zurückbezieht. Wollte der Apostel bemerken, daß die Heiligung durch das Wort, die Reinigung durch die Taufe geschehe, so hätte er ἐν ῥήματι nicht von ἁγιάσῃ abtrennen dürfen. Hingegen ist es für den Sinn irrelevant, ob man ἐν ῥήματι mit καθαρίσας oder mit τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος verbindet, ob man die Sache so darstellt, Christus habe durch die Taufe kraft des Worts, das bei der Taufe ist, seine Gemeinde gereinigt, oder so, Christus habe seine Gemeinde gereinigt durch das Wasserbad der Taufe, das im Wort seinen Grund und Bestand hat. Das letztere ist das Einfachere. Paulus bringt just das zum Ausdruck, was Augustin vom Sakrament sagt, accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, was Luther von der Taufe sagt, daß sie nicht allein schlecht Wasser sei, sondern das Wasser in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden. Daß vor ἐν ῥήματι nicht τῷ zu lesen steht, verschlägt nichts gegen diese Fassung. Paulus schließt oft präpositionale Näherbestimmungen ohne Artikel an ein vorhergehendes Substantiv an. Vgl. 1, 18: ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις. Kol. 1, 12: εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Die in der Taufe geschehene Reinigung besteht im vorliegenden Zusammenhang nicht in der Reinigung von der Schuld der Sünde, in Vergebung der Sünden, die freilich hierbei vorausgesetzt ist, sondern in der Reinigung

von der Befleckung der Sünde, vom erbsündlichen Verderben. Auch wo der Apostel sonst in seinen Briefen die Taufe erwähnt, hebt er die wiedergebärende, sittlich erneuernde Kraft und Wirkung derselben hervor. Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 12 ff.; Tit. 3, 5. Durch die Taufe ist eine neue, reine Art, ein neues heiliges, göttliches Wesen und Leben in uns eingepflanzt, und dies entfaltet sich dann in der täglichen Heiligung. Auf den letzten Endzweck des *ἁγιάσῃ*, auf das Ende, die Vollendung der Heiligung verweist, wie schon bemerkt, der vom ersten abhängige zweite Absichtssatz: *ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος* — „damit er selbst sich die Gemeinde herrlich darstelle, ohne Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen, sondern damit sie heilig sei und untadelig". V. 27. Die sanctificatio ecclesiae läuft schließlich aus in die glorificatio. Christus wird jetzt als der Bräutigam betrachtet, die Gemeinde als die Braut Christi. Wenn Christus in seiner Herrlichkeit erscheint, dann wird die Gemeinde, nachdem sie die irdische, sterbliche Hülle abgelegt hat, als *ἔνδοξος*, im vollen Schmuck, in herrlicher, verklärter Schönheit, ganz ohne Flecken und Runzel oder etwas dergleichen, als eine vollkommen reine, heilige, tadel- und makellose Braut, als eine keusche Jungfrau, 2 Kor. 11, 2, dem Bräutigam zur Seite stehen. Ja Christus selbst, *αὐτός*, wird sie sich so darstellen. Er hat sie sich erwählt von Anbeginn der Welt, hat sie mit seinem Blut sich erkauft, mit seinem Geist geheiligt. Und so wird er selbst dereinst die Gemeinde, deren Name hier wiederholt wird, *τὴν ἐκκλησίαν*, diese seine Erwählte und Geliebte, in ihrer vollen Schönheit und Reinheit vor aller Welt darstellen, sich selbst darstellen, als seine Braut sich zur Seite stellen, um sie dann in seine himmlische Behausung heimzuholen, ihr an den Freuden seines Reichs Anteil zu geben, mit ihr in die allerinnigste und allerseligste Gemeinschaft zu treten; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen. Apok. 19, 7; 21, 2. Hodge bemerkt treffend zu V. 27: Christ presents the Church to Himself, *αὐτὸς ἑαυτῷ*, He and no other, to Himself. He does it. He gave Himself for it. He sanctifies it. He, before the assembled universe, places by His side the bride purchased with His blood. He presents it to Himself a glorious Church. That is glorious which excites admiration. The Church is to be an object of admiration to all intelligent beings, because of its freedom from all defect, and because of its absolute perfection. It is to be conformed to the glorified humanity of the Son of God, in the presence of which

the disciples on the mount became as dead men, and from the clear manifestation of which, when Christ comes the second time, the heavens and the earth are to flee away. God has predestined His people to be conformed to the image of His Son. And when He shall appear, we shall be like Him, for we shall see Him as He is, 1 John 3, 2. The figure is preserved in the description here given of the glory of the consummated Church. It is to be as a faultless bride; perfect in beauty and splendidly adorned. She is to be without spot or wrinkle or any such thing, *i. e.*, without anything to mar her beauty, free from every indication of age, faultless and immortal. What is thus expressed figuratively is expressed literally in the last clause of the verse, that it should be holy and without blame, *ἁγία καὶ ἄμωμος*. Mit den Worten *Οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας* — „Also sollen die Männer ihre Weiber lieben" V. 28a kommt der Apostel auf den Vergleich zurück. Die Ermahnung an die Ehemänner hat ihm Anlaß gegeben, sein Hauptthema von der una sancta nach einer neuen Seite zu illustrieren, die Kirche als die Braut Christi darzustellen, und diese Darstellung geht offenbar über den Vergleichspunkt hinaus. Indes kann und mag ein christlicher Ehemann die Liebe Christi zu seiner Gemeinde nicht nur im allgemeinen, sondern auch in der Richtung sich zum Vorbild nehmen, daß er seinem Weibe zuliebe auch Opfer zu bringen, Verzicht zu leisten bereit und allewege beflissen ist, das Weib als das schwächere Gefäß im Guten zu fördern und zu stärken.

Mit *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα*, „als ihre eigenen Leiber" wird, wie namentlich auch Haupt betont, ein neuer Gedanke angefügt. Die Männer sollen ihre Weiber lieben nicht „wie", sondern „als" ihre eigenen Leiber. Das Weib ist des Mannes Leib, Mann und Weib sind e i n Leib. Das ist nicht auf eine „Personeinheit" der beiden zu deuten, als wäre „mein Weib ein Teil meines Ich", wobei man sich nichts Rechtes denken kann, sondern dahin zu verstehen, daß von der Schöpfung her, kraft der ehelichen Gemeinschaft, der copula carnalis Mann und Weib e i n Fleisch sind. Daraus folgt: „Wer sein Weib liebt, liebt sich selbst." V. 28b. Die Liebe des Mannes zum Weib ist Selbstliebe. Was Selbstliebe in sich schließt, wird durch den folgenden erklärenden Zusatz deutlich gemacht: *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν.* V. 29. Niemand hat je sein eigen Fleisch, das ist, seinen eigenen Leib, gehaßt, niemand tut sich selbst wehe, sondern ein jeder nährt

und pflegt sein eigen Fleisch und nimmt es wohl in acht. Das Verbum θάλπειν bedeutet nicht nur „erwärmen", so daß nur an die Bekleidung des Körpers zu denken wäre, sondern auch, wie Grimm sich ausdrückt: tenera cura servare vel tueri. Vgl. 1 Thess. 2, 7. Es wäre demnach eine reine Unnatur, wenn ein Mann seine Ehefrau, die eben mit ihm ein Fleisch ist, hassen, ihr ein Leids antun, sie vernachlässigen würde, und es ist ganz naturgemäß und selbstverständlich, daß ein Mann sein Weib hegt und pflegt, zärtlich schont und behütet. Auch in dieser Beziehung entspricht die Liebe des Mannes zum Weibe der Liebe Christi zur Gemeinde: *καθὼς καὶ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν.* Auch Christus ist auf das Wohl und Gedeihen seiner Braut, der Gemeinde, bedacht, läßt derselben alle nötige Pflege, Schutz und Schirm in aller Widerwärtigkeit zuteil werden. Dies tut er, weil wir Glieder seines Leibes sind, *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ.* V. 30 a. Die Gemeinde ist eben auch der eigene Leib Christi, der Leib, an welchem alle gläubigen Christen Glieder sind. Es ist gezwungen und zerstört den Gedankenkonnex, wenn man *τὸ σῶμα αὐτοῦ*, nämlich *Χριστοῦ*, hier in anderem Sinn nimmt als bisher, auf den wirklichen Leib Christi, seinen Auferstehungsleib deutet und die Christen irgendwie mit diesem in Verbindung setzt. Es ist nun sehr fraglich, ob die folgenden Worte, welche an Gen. 2, 23 erinnern, *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*, „von seinem Fleisch und von seinen Beinen", V. 30 b, dem ursprünglichen Text angehören, da sie in wichtigen Handschriften wie א A B fehlen. Wenn sie echt sind, so sind sie jedenfalls nicht eigentlich, physisch, sondern wie *σῶμα* und *μέλη* bildlich, geistlich zu verstehen, dahin, daß wir Christen unsere geistliche Existenz Christo verdanken, Christi Geist, Sinn, Leben in uns haben, mit dem HErrn ein Geist sind. Unmittelbar schließt sich jetzt ein alttestamentliches Zitat an: *Ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* „Darum wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und werden die zwei zu Einem Fleische sein." Gen. 2, 24. Nichts liegt ferner und ist gekünstelter als die geistliche, mystische Deutung dieser Worte, die sich bei einem Teil älterer und neuerer Ausleger findet, nach welcher hier die Menschwerdung des Sohnes Gottes, seine Vermählung mit der menschlichen Natur oder die Parusie des HErrn, seine Vereinigung mit der vollendeten Gemeinde zur Aussage kommen soll. Der Hauptgedanke des V. 28 b beginnenden Abschnitts, daß die Männer

ihre Weiber als ihre eigenen Leiber ansehen und behandeln sollen, welcher durch das Verhalten Christi gegen seine Gemeinde illustriert war, wird hier vielmehr durch jenen Ausspruch Mosis über die Ehe, der auf göttlicher Offenbarung beruht, bestätigt, nach welchem Mann und Weib zu e i n e m Fleisch sein werden und der Mann seinen Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, alle andern Verbindlichkeiten und Rücksichten hinter das eheliche Verhältnis zurückstellen wird. Das letztere schließt ein letztes monitum an die Ehemänner in sich. Es ist, wie Ewald richtig hervorhebt, ein vergeblicher, „verzweifelter" Versuch, wenn man für das *ἀντὶ τούτου* eine Anknüpfung im Vorhergehenden finden will. Der Apostel nimmt einfach das mit dem *ἕνεκεν τούτου* der Septuaginta wesentlich gleichbedeutende *ἀντὶ τούτου* (Blaß, § 40, 1) als Bestandteil des Zitats mit in seinen Text auf, indem er die Rückbeziehung von Gen. 2, 24 auf Gen. 2, 23 außer Betracht läßt.

Die zwei letzten Sätze V. 32. 33 bringen die Ermahnung an die Eheleute und die Erörterung über die Ehe zum Abschluß. Es heißt zunächst, daß dieses Geheimnis groß ist. *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν.* Mit diesem Geheimnis kann nach dem Zusammenhang nur das eheliche Verhältnis gemeint sein. Dasselbe liegt zwar an sich ausschließlich auf dem Schöpfungsgebiet und hat mit dem Heilsgebiet, den Geheimnissen des Reichs Gottes nichts zu schaffen. Aber der Apostel fügt ja ausdrücklich hinzu, daß er dies mit Bezug auf Christum und die Gemeinde sage und meine, *ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* Insofern ist die Ehe ein Geheimnis des Glaubens, als dadurch, wie Paulus im einzelnen gezeigt hat, das Verhältnis Christi zur Gemeinde und der Gemeinde zu Christo, also das große Geheimnis, wovon er in seinem ganzen Brief gehandelt hat, vgl. 1, 9 ff.; 3, 4 ff.; 3, 9 ff., typisch abgeschattet wird. Doch hat der Apostel jetzt hiervon genug gesagt, so bricht er ab und wiederholt nur noch einmal ganz kurz seine Forderung an die christlichen Eheleute. *Πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν· ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα. Πλήν* ist bei Paulus etwa so viel wie „nur", „jedenfalls", die Erörterung abschließend und das Wesentliche hervorhebend. Blaß, § 77, 13. Nur daß auch ihr, die christlichen Leser ihrerseits, ihr Männer eure Weiber liebet als euch selbst, und zwar ein jeder einzelne, keiner ausgenommen, auch wenn einer etwa ein Weib hat, das sich nicht gerade liebenswürdig zeigt, das Weib aber, daß sie den Mann fürchte, vor dem Manne sich scheue als vor dem HErrn und also

dem Mann von Herzen untertan sei, auch wenn sie an dem Manne gar manche menschliche Schwächen gewahrt.

Dem apostolischen memento, das den christlichen Eheleuten gilt, fügen wir ein kurzes memento für die christlichen Prediger an. Dieser erste Teil „der Haustafel" ist von alters her auch ein Bestandteil des christlichen Trauformulars. Wenn irgendwo, so ist diese apostolische Ermahnung bei der christlichen Trauung am Platze. Es gehört zum Amt eines Dieners am Wort, daß er auch den Eheleuten und so sonderlich auch den angehenden Eheleuten die Worte Gottes, die sie besonders angehen, appliziere. Solche Worte, wie die „und werden die zwei zu einem Fleische sein", „Ihr Weiber, seid untertan euren Männern als dem HErrn", „das Weib aber, daß sie den Mann fürchte" sind nun dem modernen Geschlecht anstößig und ärgerlich. Kein christlicher Prediger sollte aber hier dem Zeit- und Weltgeist Konzession machen und diese apostolischen Worte gerade da, wo sie angebracht sind, verschweigen und umgehen. Es bringt einem christlichen Haus und damit auch einer christlichen Gemeinde nur Segen, wenn der Ehestand in der vom Apostel hier vorgezeichneten Weise geehrt und heilig gehalten wird. Hingegen lösen sich alle Bande der Zucht, auch der Kinderzucht, von der im folgenden geredet wird, wenn im Ehestand Gottes Ordnung verrückt wird.

Sechstes Kapitel.

6, 1—4. Ihr Kinder, gehorchet euren Eltern im HErrn, denn das ist recht. Ehre deinen Vater und Mutter, was ja ein vornehmes Gebot ist mit Verheißung, auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden. Und ihr Väter, erzürnet eure Kinder nicht, sondern ziehet sie auf in Zucht und Vermahnung des HErrn.

Dem Verhältnis von Mann und Weib steht das von Eltern und Kindern am nächsten. In den Ermahnungen des vorliegenden Abschnitts, welche sich an das *ὑποτασσόμενοι* 5, 21 anschließen, stehen die Personen, denen Unterordnung zukommt, an der Spitze. So vermahnt der Apostel zunächst die Kinder, ihren Eltern zu gehorchen, und zwar im HErrn, so daß sie damit ihr Verhältnis zum HErrn betätigen. Das ist recht und billig, schon nach dem natürlichen Recht.

Paulus bestätigt auch hier die durch die Schöpfung gesetzte Ordnung. Aber er beruft sich noch ausdrücklich auf das von Gott speziell den Kindern gegebene Gebot, das vierte Gebot Ex. 20, 12; Deut. 5, 16: „Ehre deinen Vater und Mutter.“ Das Ehren schließt das Doppelte in sich, daß die Kinder ihre Eltern zugleich als ihre Herren erkennen und ansehen, und daß sie demgemäß sich gern dem Willen ihrer Eltern unterordnen. Die folgenden Worte *ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ* werden gewöhnlich dahin verstanden, daß das vierte Gebot das erste sei, das eine Verheißung bei sich habe. Dieser Fassung steht aber der doppelte Umstand entgegen, daß schon dem ersten Gebot, Ex. 20, 6, hingegen keinem der auf das vierte Gebot folgenden Gebote eine Verheißung beigefügt ist. Und zweifellos sind nach den Parallelstellen in den Evangelien mit *ἐντολαί* die Gebote des Dekalogs gemeint. So nehmen wir mit Hofmann, Haupt, Wohlenberg, Ewald und andern *πρώτη* nicht numerisch, sondern vom Rang und *ἐν ἐπαγγελίᾳ* als eine zweite selbständige Näherbestimmung. Das vierte Gebot ist ein Gebot ersten Ranges, eins der vornehmsten Gebote, und es ist mit einer besonderen Verheißung verknüpft. Die Verheißung lautet im Alten Testament nach dem griechischen Text: *ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι,* „damit es dir wohl gehe und du lange lebest in dem guten Lande, welches der HErr, dein Gott, dir gibt“. Der Apostel läßt die letzten Worte weg, streift die alttestamentliche, nur für Israel berechnete Form ab und will dann unter *ἐπὶ τῆς γῆς* die Erde verstanden wissen. Das sollen die Kinder recht bedenken: wollen sie, daß es ihnen wohlgehe und sie lange leben auf Erden, so sollen sie Vater und Mutter ehren. Die Verheißung stellt den gehorsamen Kindern ein Gut in Aussicht. Und so erfüllt sie sich, wie Hofmann richtig anmerkt, „auch dann, wenn das Wohlergehen sehr anderer Art ist, als wie Weltkinder es wünschen würden, und wenn die Lebenslänge da, wo sie kein wirkliches Gut wäre, sich kürzt“. Daraus, daß die Ermahnung direkt an die Kinder gerichtet ist, hat man mit Recht geschlossen, daß auch die Christenkinder den christlichen Versammlungen, in denen die apostolischen Briefe verlesen wurden, beiwohnten, daß Eltern mit ihren Kindern, ganze Familien der Gemeinde angehörten, sowie daß damals schon die Kindertaufe, durch welche die Kinder der Christen der Gemeinde zugetan werden, allgemein üblich war. Die christlichen Väter ermahnt der Apostel, ihre Kinder, statt sie durch unverständige Strenge zu reizen und zu verbittern, aufzuziehen in der Zucht und

Vermahnung des HErrn, *ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου*. Die Übersetzung „Zucht und Vermahnung zum HErrn" läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Die Zucht und Vermahnung, Zurechtweisung soll eine solche sein, wie der HErr sie übt. Der Sinn bleibt derselbe, ob man *κυρίου* mit Hofmann als genitivus subjecti oder mit Haupt als Genitiv der Beziehung oder mit Ewald als charakterisierenden Genitiv betrachtet. „Des HErrn Erziehungsweise reizt nicht und wirkt nicht Zorn, sondern gewinnt: so soll auch die der Eltern sein." Hofmann. *Παιδεία* und *νουθεσία* unterscheiden sich voneinander wie Vorwärtsbringen und Zurechtbringen. Eine christliche Mutter hat selbstverständlich dieselbe Pflicht gegen ihre Kinder zu erfüllen, doch so, daß sie auch in diesem Stück, was die Kinderzucht betrifft, ihrem Mann, dem das Hausregiment zukommt, sich unterordnet.

6, 5—9. Ihr Knechte, gehorchet euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens, als Christo, nicht in Augendienerei als den Menschen zu Gefallen, sondern als Knechte Christi den Willen Gottes tuend, von Herzen, mit Wohlwollen dienend, als dem HErrn und nicht den Menschen, indem ihr wißt, daß jeder, was er irgend Gutes getan hat, dieses vom HErrn empfangen wird, er sei ein Knecht oder ein Freier. Und ihr Herren, tut dasselbe gegen sie, indem ihr das Drohen fahren laßt, wissend, daß ihr und euer HErr im Himmel ist und kein Ansehen der Person bei ihm ist.

In das Haus gehört auch das Hausgesinde, gehören auch die Knechte oder Sklaven hinein. Diese schulden den Hausherren, ebenso wie die Kinder des Hauses, Gehorsam. „Ihr Knechte, gehorchet euren leiblichen Herren", und zwar „mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens, als Christo", *μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς τῷ Χριστῷ*. V. 5. „Drei einander nebengeordnete Näherbestimmungen zu *ὑπακούετε* sind dies, von denen jede folgende die sittliche Forderung höher stellt. Die erste verlangt ein Gehorchen, bei welchem der Knecht vor dem Gedanken zittert, seiner Pflicht in irgendeinem Stücke zu fehlen; die zweite verlangt ein Gehorchen, bei welchem er schlicht und recht, ohne Nebenabsicht, darauf gerichtet ist, seiner Pflicht zu genügen; die dritte, um derentwillen die Herren *οἱ κύριοι κατὰ σάρκα* genannt sind, verlangt ein Gehorchen, bei welchem er von dem Bewußtsein geleitet wird, daß es im Dienste Christi, als Erfüllung seines Willens zu

geschehen hat.“ Hofmann. Es folgen zwei andere Reihen von Näherbestimmungen zu *ὑπακούετε*, in welchen das *ὡς τῷ Χριστῷ* weiter ausgeführt wird. Es heißt zunächst V. 6: *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. In der Welt ist es sonst allgemeiner Brauch, daß Knechte nur Menschen zu Gefallen den Beifall ihrer leiblichen Herren zu gewinnen suchen und daß daher ihr Gehorsam nur so weit geht, als das Auge ihrer Herren reicht. Christliche Knechte hingegen sollen sich eben als Diener Christi betrachten und daher in dem Dienst, den sie ihren Herren leisten, den Willen Gottes zu erfüllen trachten, dessen Auge ihr Tun und Lassen auch da beobachtet, wo es sich den Augen der Menschen entzieht. Das *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* ist adäquater Gegensatz zu *κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι*. Und so verbinden wir mit Harleß, Hofmann, Wohlenberg und andern *ἐκ ψυχῆς* mit dem Folgenden: *ἐκ ψυχῆς μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις* — „indem ihr von Herzen, mit Wohlwollen dient, als dem HErrn und nicht den Menschen“. V. 7. Es ist für den Sinn irrelevant, ob man das *ὡς* vor *τῷ κυρίῳ* liest oder nicht. Das *ἐκ ψυχῆς* bezeichnet, wie Harleß, Hofmann, Wohlenberg richtig anmerken, die innerliche Stellung des Dienenden zu seinem Dienst und *μετ' εὐνοίας* die zu seinem Dienstherrn. Ein Knecht, der seinen Dienst als einen dem HErrn und nicht den Menschen geleisteten Dienst ansieht, tut seinen Knechtsdienst gern, von Herzen und in freundlicher, wohlwollender Gesinnung gegen seinen Herrn, indem er dessen Bestes sucht. Der mit *εἰδότες* V. 8 beginnende Satz ist keine Fortsetzung der Ermahnung, sondern enthält eine Grundangabe, eine Aufmunterung. Die am meisten bezeugte Lesart ist: *εἰδότες, ὅτι ἕκαστος ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ τοῦ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος*. Die christlichen Knechte sollen wissen und bedenken, daß ein jeder, was er irgend Gutes getan hat, von dem HErrn empfangen, davonbringen wird, nämlich in der Form eines seiner Arbeit entsprechenden Lohnes, er sei Knecht oder Freier. Und so wird der HErr dereinst auch den treuen Dienst der Knechte, der hier auf Erden so wenig Anerkennung findet, ihnen wohl entgelten. Den Herren schärft der Apostel ein: *Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν*. V. 9. Die Herren sollen den Knechten dasselbe tun, was sie billig von ihnen erwarten, nämlich ihnen gleichfalls freundlich, mit Wohlwollen begegnen. Die Rückbeziehung des *τὰ αὐτὰ* auf *μετ' εὐνοίας* V. 7 liegt am nächsten und paßt am besten zu der folgenden Ermahnung, das Bedrohen sein zu lassen, die her=

kömmliche Weise, die Sklaven durch Schrecken in Zucht zu halten, aufzugeben. Der mit *εἰδότες* eingeleitete Begründungssatz lautet nach den besten Zeugen *εἰδότες, ὅτι αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ* — „indem ihr wisset, daß ihr und euer HErr im Himmel ist und kein Ansehen der Person bei ihm ist". Die Herren sollen wohl bedenken, daß sie und ihre Knechte ein und denselben HErrn haben, und daß dieser HErr im Himmel ist, „in seinem Himmel sieht und hört, was hienieden geschieht, und bei seinem Urteil nicht fragt, wes Standes die Menschen sind" (Ewald), ohne Ansehen der Person einen jeden richten wird nach seinen Werken. Meyer erinnert hier passenderweise an den schönen Ausspruch Senecas, Thyest. 607: Vos, quibus rector maris atque terrae | jus dedit magnum necis atque vitae, | ponite inflatos tumidosque vultus. | Quicquid a vobis minor extimescit, | major hoc vobis dominus minatur; | omne sub regno graviore regnum est.

Diese Ermahnung, welche Knechte und Herren betrifft, schließt in sich, was Paulus auch sonst, z. B. 1 Kor. 7, 21—24 und im Briefe an Philemon, zu erkennen gibt, daß das Verhältnis zwischen Herren und Knechten, das ist, leibeigenen Knechten oder Sklaven, mit dem Christentum nicht in Widerspruch steht. Wäre dies der Fall, so würde der Apostel von den Herren vor allem verlangen, daß sie ihre Sklaven freigeben. Die sündigen Annexe der Sklaverei machen diese selbst nicht zur Sünde. Was aber Paulus hier zunächst von dem speziellen Verhalten der Herren und Sklaven gegeneinander aussagt, findet auch seine Anwendung auf diejenigen Knechte und Mägde, überhaupt alle Untergebenen, welche nach freiem Belieben sich in einen Dienst begeben und denselben wieder lösen können, und auf die Herren der Dienenden. Ja, man kann aus diesem Sittenspiegel für Herren und Knechte im allgemeinen abnehmen, wie ein Christ, ob Knecht oder Freier, seine irdische Berufsarbeit ansehen und ausrichten soll. Dieselbe soll ihm als ein Gottesdienst gelten, als Erweisung des Gehorsams gegen Gott, als Betätigung seines Verhältnisses zu Christo, und die Folge ist dann, daß er einfältig seinem Beruf nachgeht, ängstlich sich hütet, Berufspflichten zu versäumen, und sich auch da treu und gewissenhaft erzeigt, wo kein Menschenauge ihn beobachtet.

Summa des Abschnitts 5, 22—6, 9: **Der Apostel ermahnt die christlichen Ehefrauen, Kinder und Knechte zum Untertansein und Gehorsam, die christlichen Ehemänner, Väter, Herren vor allem zur Liebe und Milde.**

6, 10—20. Schlußermahnung.

6, 10—17. Im übrigen werdet stark im HErrn und in der Kraft seiner Stärke. Ziehet an die Vollrüstung Gottes, damit ihr standhalten könnet gegen die listigen Anläufe des Teufels; denn wir haben nicht den Kampf gegen Fleisch und Blut zu führen, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den himmlischen Regionen. Darum ergreifet die Vollrüstung Gottes, damit ihr an dem bösen Tage Widerstand leisten und, nachdem ihr alles niedergezwungen, dastehen könnet. So stehet nun, nachdem ihr eure Lenden umgürtet habt mit der Wahrheit und angezogen habt den Panzer der Gerechtigkeit und eure Füße beschuhet habt mit der Bereitschaft des Evangeliums des Friedens. Vor allem ergreifet den Schild des Glaubens, mit welchem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Argen, und nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.

Mit *Τὸ λοιπόν* — denn so ist jedenfalls zu lesen, nicht *Τοῦ λοιποῦ* — das ist, „Im übrigen", wendet sich der Apostel dem Schluß seiner Ermahnung zu. Die Anrede *ἀδελφοί* ist nicht sattsam bezeugt. Die Schlußermahnung enthält eine Aufforderung zu ernstem Kampf, wie solcher den Heiligen verordnet ist, ohne welchen niemand das Kleinod der himmlischen Berufung erlangt. Paulus ermahnt die Christen insgemein, stark zu werden, *ἐνδυναμοῦσθε*. Kap. 3, 16 hat er ihnen *δυνάμει κραταιοῦσθαι* erbeten. Hier handelt es sich speziell um Tüchtigkeit zum Kampf. Solch Erstarken geschieht „im HErrn", *ἐν κυρίῳ*, in der Lebensgemeinschaft mit dem HErrn Christo, und „in der Kraft seiner Stärke". Ein Wiedergeborener hat ja wohl ein neues Leben, neue geistliche Kräfte in sich. Doch der neue Mensch lebt und webt nur im HErrn und hat nur Kraft und Bestand durch die Kraft des HErrn. Würde der neue Mensch auf sich selbst gestellt, so würde er alsbald zusammenbrechen. Die Ermahnung des Apostels schließt in sich, daß der Christ dem HErrn nahe bleibe, sich fort und fort von ihm Kraft und Vermögen erbitte und Christi Wort fleißig gebrauche, durch welches ihm immer

neue Kräfte zugeführt werden. Luther: „Darum spricht er nun: Wollet ihr stark sein und unüberwindlich, so lasset den HErrn Christum eure Stärke sein; den fasset wohl und übt euch wohl in ihm, daß er euch wohl bekannt sei, und sein Wort rein behaltet und mit allem Fleiß lernt, täglich damit umgehet und in das Herz hineintreibet, also gar, daß aus Gottes Wort und euren Herzen ein Ding werde, und der Sache so gewiß seiet und viel gewisser, als eures eigenen Lebens. Wenn ihr das habt, so seid ihr recht stark und fest, daß ihr wohl unumgestoßen und sicher bleiben könnet." Mit dem Erstarken ist wesentlich identisch, was der Apostel im folgenden, V. 11, nennt und womit er das Bild vom Kampf auszuführen beginnt: „Ziehet an die Vollrüstung Gottes." *'Ενδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ.* Das Bild vom Kampf ist dem Apostel geläufig: 2 Kor. 10, 4; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7; Röm. 6, 13. 23; 1 Thess. 5, 8. Vgl. Jes. 59, 16—19; Weish. 5, 17—24. Die Vollrüstung Gottes, das ist, die Gott den Seinen darreicht, sollen und müssen wir anziehen, damit wir standhalten können gegen die listigen Anläufe des Teufels, *πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου.* Zu *μεθόδειαι* vgl. 4, 11. Die Kunstgriffe und Ränke sind gemeint, durch die der Kämpfer seinen Gegner zu Fall zu bringen sucht. Der Gegner der Christen ist der Teufel, und von dem gilt: „Groß' Macht und viel List sein' grausam' Rüstung ist." „List und Kraft ist beisammen im Angriff, nur diese unter jener verborgen und durch sie erst fürchterlich und verderblich." Braune. Daß es des Erstarkens im HErrn, der Vollrüstung Gottes bedarf, wenn wir im Kampf bestehen wollen, begründet Paulus V. 12 damit, daß er den Christen die ganze volle Stärke des Feindes vor Augen stellt. *Ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου.* „Denn wir haben nicht den Kampf gegen Fleisch und Blut zu führen, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis." Der Apostel gebraucht den Ausdruck *ἡ πάλη*, welcher eigentlich den Ringkampf bezeichnet, im Sinn von Kampf überhaupt, wie wir auch von dem Ringen zweier Heere reden, und weil es sich darum handelt, wer schließlich obenauf bleibt. Wir Christen haben nicht mit Fleisch und Blut, das ist, mit Menschen zu kämpfen. Wenn sich uns auch oft Menschen feindlich gegenüberstellen, so sind diese uns nur deshalb gefährlich, weil ein unsichtbarer Feind hinter ihnen steht. Unser eigentlicher Feind ist der Teufel, und der Teufel ist Haupt und Anführer eines großen Heeres, welches

er gegen die Christen ins Feld führt. Unser Kampf gilt den Herrschaften, *ἀρχάς*, den Gewalten, *ἐξουσίας*, den Weltbeherrschern, *κοσμοκράτορας*. Der Genitiv *τοῦ σκότους τούτου*, „dieser Finsternis" charakterisiert noch näher diese feindlichen Mächte. Der Bereich, in welchem die Dämonen regieren, gebieten, die Weltherrschaft ausüben, ist diese uns umgebende Finsternis, das sündige, Gott verschlossene Wesen. Wir haben es zu tun mit den Geistern, eigentlich Geistwesen, der Bosheit in den himmlischen Regionen, *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Die Dämonen sind Geister, reine Geister, ohne Fleisch und Blut, selbstbewußte Wesen, mit Verstand und Willen begabt, aber eben Geister der Bosheit, deren ganzes Denken, Dichten, Trachten in lauter Bosheit aufgeht, die nur darauf ausgehen, Gottes Werk zu zerstören. Und als Geister gehören sie der überirdischen, übersinnlichen, transcendentalen Welt an. Denn nur diese kann hier, wie die meisten neueren Ausleger richtig annehmen, mit *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, „himmlischen Regionen" gemeint sein. Das *ἐν, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* heißt eben nicht „unter dem Himmel". Und *τὰ ἐπουράνια*, der Himmel, kann unmöglich Bezeichnung des Luftraums zwischen Himmel und Erde sein. Die Anschauung, daß die Luft, die Atmosphäre, welche die Erde umgibt, die wir einatmen, das eigentliche Revier der bösen Geister sei, hat auch an unserer Stelle keinen Halt. Und weil nun die bösen Geister bloße Geister sind und der jenseitigen, unsichtbaren Welt zugehören, so sind sie stärker als Fleisch und Blut, als alle sichtbaren Kreaturen.

Mit den Worten *Διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ* V. 13 kehrt der Apostel zu seiner Ermahnung zurück. Darum, weil der Teufel und seine Engel so starke Gegner sind und ihr selbst ihnen gegenüber viel zu schwach seid, so ergreifet die Vollrüstung Gottes, wappnet euch mit Gottes Kraft und Stärke, „damit ihr an dem bösen Tage Widerstand leisten könnt", *ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ*. Der letztere Ausdruck wird von Meyer, Hofmann, Wohlenberg, Soden im eschatologischen Sinn gefaßt und auf den letzten Entscheidungskampf der Kirche vor der Parusie des HErrn bezogen. „Aber schwerlich mit Recht", wie Haupt bemerkt. „Nicht allein ist in der folgenden Schilderung kein Wort enthalten, welches darauf führt, sondern im Gegenteil weist der Ausdruck *ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης* V. 15 und das V. 18 über das Gebet Gesagte auf die Gegenwart, und überhaupt hat Paulus schwerlich den Kampf wider die böse Geisterwelt auf die letzte Entscheidungsschlacht beschränkt." Freilich kann nun aber mit „dem bösen Tage" auch nicht

die ganze Lebenszeit der Christen, also jeder Tag gemeint sein, sondern nur ein Tag, eine Zeit, die vor andern Tagen böse ist, „die jedem einmal kommende kritische Zeit“. Ewald. „Nicht an jedem Tage ist der Kampf des Christen gleich heftig und schwer; es gibt besonders versuchungsvolle und schwierige Tage, an welchen die volle Konzentration des Kampfes und der Gebrauch der vollen Rüstung besonders nötig ist.“ Haupt. In der Vollrüstung Gottes können die Christen an dem bösen Tage auch dem stärksten Angriff ihrer Feinde Widerstand leisten. Und die Folge des Widerstands, des *ἀντιστῆναι*, ist dann das *στῆναι, καὶ πάντα κατεργασάμενοι στῆναι*. In diesem Zusammenhang paßt für *κατεργασάμενοι* nur die Bedeutung „niederzwingen“, „niedermachen“, welche schon die griechischen Väter, unter den Neueren z. B. Harleß, Hofmann, Wohlenberg, adoptiert haben, nicht die andere Bedeutung: „zurechtmachen“, nämlich für den Kampf, oder „ausrichten“. Die Meinung ist: Wenn die Christen in der Rüstung, in der Kraft Gottes den Anlauf des bösen Feindes und seines starken Heeres abgehalten, zurückgewiesen haben, so haben sie damit auch ihre Feinde besiegt, sie alle niedergezwungen und stehen allein als die Sieger auf dem Kampfplatz. Freilich gibt es für den Christen, solange er in dieser bösen Welt lebt, gar manche solche böse Tage. Der Feind, der einmal überwunden ist, richtet sich immer wieder auf. Es geht im Christenleben von Kampf zu Sieg, und von Sieg zu neuem, etwa immer heftigerem Kampf. Aber auch im letzten Kampf bleiben die Christen, die mit der Kraft des HErrn, der Rüstung Gottes angetan sind, obenauf und behaupten das Feld.

Und nun nennt der Apostel die einzelnen Stücke der Vollrüstung Gottes. Er fährt fort: *Στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης.* V. 14. 15. Das *στῆτε* hier ist in anderm Sinn gebraucht als das *στῆναι* V. 13, nicht von dem Sieger, der da steht und das Feld behält, sondern von dem Kriegsmann, der sich zum Kampf hinstellt. Die drei Partizipien des Aorists benennen das, was dem Kampf selbst vorangegangen sein muß, die Kampfbereitschaft. Mit dem rechten Kriegsgewand angetan, soll der Streiter Christi auf den Kampfplatz treten. Wir übersetzen daher: „So stehet nun, nachdem ihr eure Lenden umgürtet habt mit der Wahrheit und angezogen habt den Panzer der Gerechtigkeit und eure Füße beschuhet habt mit der Bereitschaft des Evangeliums des Friedens.“ Die hier genannten drei Stücke bilden die Bekleidung des Kriegsmanns: der Panzer, der Gürtel, der

das Panzergewand zusammenhält und freie Bewegung ermöglicht, die Feldschuhe, mit denen die Füße unterbunden sind. Die vom Apostel gegebene Deutung erhält vom dritten Gliede aus das rechte Licht. Die Christen sollen als die rechte Fußbekleidung die Bereitschaft des Evangeliums oder zum Evangelium des Friedens anlegen, will sagen, stets bereit sein, das Evangelium vom Frieden Gottes, von dem Heil in Christo zu verbreiten, zu verkündigen. Die Fassung: „Kampfbereitschaft, welche das Evangelium wirkt" ist schon deshalb ausgeschlossen, weil alle drei Sätze die rechte Kampfbereitschaft, und jeder nach einer besonderen Seite, beschreiben. Der Christ erscheint als ein Wanderer, der durch die Welt geht und den Menschen, mit denen er in Berührung kommt, das bezeugt, was zu ihrem Heil, zu ihrem Frieden dient. Verschiedene Ausleger verweisen mit Recht auf Jes. 52, 7 als Parallele: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Boten, die da Frieden verkündigen, Gutes predigen, Heil verkündigen." Dem entsprechend beziehen sich nun auch die zwei ersten Glieder auf den Gang des Christen durch die Welt, seinen Wandel in der Welt. Und so verstehen wir unter *ἀλήθεια* und *δικαιοσύνη* nicht die göttliche Wahrheit oder Gottes Wort und die Glaubensgerechtigkeit oder Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sondern die sittliche Lauterkeit, Wahrheit, vgl. 4, 21, und die Lebensgerechtigkeit. Das ist gleichsam das Gewand, in welchem ein Christ einherschreitet. Dies ist die Meinung: die Christen sollen in Gerechtigkeit und Heiligkeit wandeln, flink und behende, fertig und geschickt sein zu allem guten Werk. Und das Evangelium des Friedens fleißig zu treiben, ist eben das edelste, vornehmste Werk der Christen. So bemerkt auch Luther zu unserer Stelle: „Zum ersten sollen die Lenden umgürtet sein mit Wahrheit, das ist, daß sie ein rechtschaffenes Leben führen, daß keine Heuchelei, sondern Ernst sei." „Wenn das erste Stück da ist, daß der Christenstand ohne Heuchelei sei, da muß dies danach auch folgen, daß man die Brust verwahre mit dem Krebs der Gerechtigkeit; welches ist ein gut Gewissen, daß ein Christ also lebe, daß er niemand beleidige, und kein Mensch über ihn klagen möge." „Das heißt er den Krebs der Gerechtigkeit, ein unschuldig, gerecht Leben und äußerlich Wesen gegen alle Menschen, daß man niemand Schaden noch Leid tue, sondern sich fleißige, jedermann zu dienen und Gutes zu tun, also daß niemand unser Gewissen beschuldigen, noch der Teufel selbst nicht verklagen noch aufrücken könne." Die letzten Worte zeigen zugleich, wiefern diese Kleider des Lichts, die den Christen kennzeichnen, Wahrheit, Gerechtigkeit, Bekenntnis des Evangeliums, zu seiner geistlichen

Rüstung gehören, warum ein Christ nur dann, wenn er in allen Stücken der Heiligung nachjagt, zum Kampf recht bereit und geschickt ist. Wenn die Christen unvorsichtig und unordentlich wandeln, dann zeigen sie ihrem Widersacher eine Blöße. Wenn die Christen faul und träge werden, dann erschlafft auch der Glaube, durch welchen sie allein im Kampf bestehen können. Luther schreibt: „Denn wo der Trotz nicht ist — nämlich ein unschuldig, gerecht Leben — und der Mensch so roh und verrucht dahinlebt, wie der große Haufe in der Welt, da hat der Teufel bald wider ihn gewonnen, daß er nicht bestehen kann, gibt ihm einen Stoß vor die Brust, daß ihm Herz und Mut entfällt, und sein Gewissen erschreckt und verzagt macht. Das hindert dann und schwächt gar sehr, wenn einer zugleich wider sein eigen Herz und Gewissen stehen soll, und mit dem Teufel kämpfen, welcher auch wohl rechtschaffen Leben und Werk anficht und gerne wollte zuschanden machen. Darum vermahnen die lieben Apostel allenthalben, daß die Gläubigen sollen ein solch Leben führen, das vor der Welt und jedermann unsträflich sei. Welches soll dazu dienen, daß unser Herz desto freudiger werde, und desto fester und stärker am Glauben halte, und sein gewiß werden könne, wie St. Petrus 2. Ep. 1, 10 davon sagt: Lieben Brüder, tut desto mehr Fleiß, euren Beruf und Erwählung fest zu machen. Denn dadurch, daß ich äußerlich göttlich lebe vor der Welt, und wider jedermann rühmen und trotzen kann, werde ich meines Glaubens gewiß, als durch rechte gute Früchte eines guten Baums, und nimmt also zu, daß er fest und stark wird. Welches nicht tun können, die öffentlich in Sünden und bösem Leben gehen; denn dasselbe stößt und schwächt, ja hindert den Glauben, daß sein Herz nicht solche gewisse tröstliche Zuversicht kann fassen, daß er einen gnädigen Gott habe und ihm seine Sünden vergeben sind, weil er noch darin steckt und nicht davon läßt.“ Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch die hier genannten Stücke zu der Vollrüstung Gottes gehören, die Gott den Seinen darreicht und diese von ihm hinnehmen. Der Apostel hat 2, 10 bezeugt, daß Gott die guten Werke vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln. Und Phil. 2, 13 sagt er, daß Gott Wollen und Vollbringen, nämlich des Guten, in uns wirkt nach seinem Wohlgefallen.

An die drei Partizipialsätze V. 14. 15 schließen sich mittelst ἐπὶ πᾶσιν V. 16. 17 drei andere Sätze an, die gleichfalls eng miteinander zusammenhängen. Die Lesart ἐν πᾶσιν, „in allen Dingen“ oder „in allen Lagen“ gibt keinen passenden Sinn, ob man sie mit

dem Vorhergehenden oder mit dem Nachfolgenden verbindet. Das *ἐπὶ πᾶσιν* bedeutet genau genommen „zu dem allem hinzu“ oder praeter haec omnia (Grimm), „außer dem allem“, doch was bei Aufzählung verschiedener Gegenstände mittelst dieser Formel an die vorher genannten Stücke angereiht wird, ist nicht notwendig ein accidens, sondern kann sehr wesentlich und wichtig sein. Vgl. Luk. 16, 20; Kol. 3, 14. So trifft auch die Übersetzung „vor allem“, die z. B. auch Soden beibehalten hat, den Sinn des Apostels. Nachdem die Bekleidung des Kämpfenden beschrieben ist, werden jetzt die Waffen genannt, mittelst welcher der Kampf geführt wird. Zuerst war die rechte Vorbereitung zum Kampf, nunmehr wird der Kampf selbst geschildert. Und da heißt es zunächst: „Vor allem ergreift den Schild des Glaubens, mit welchem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Argen“, *ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι.* Das Partizipium *ἀναλαβόντες*, das durch *ἐπὶ πᾶσιν* von den drei vorhergehenden Partizipien geschieden ist, bezeichnet hier offenbar nicht, was dem *στῆτε* V. 14 vorhergegangen, sondern was sich unmittelbar daran anschließt. So stehet da, tretet hin, indem ihr den Schild des Glaubens ergreift und dem Feind entgegenhaltet. Indes man kann dies Partizipium füglich auch als selbständiges Glied fassen, wie denn Paulus auch sonst, z. B. Röm. 12, 16 ff., direkte Ermahnungen in partizipiale Form kleidet. Der Kampf beginnt, und der Feind ist es, der Arge, welcher am bösen Tage den Kampf eröffnet und den Christen angreift. Er schießt auf ihn feurige Pfeile ab. Das Bild ist hergenommen von den mit einem Brennstoff gefüllten Pfeilen, deren Glut schwer zu löschen, deren Wunden schmerzlich und schwer zu heilen waren. Mit den brennenden Pfeilen des Bösewichts sind, ähnlich wie mit „den Pfeilen, die des Tags fliegen“, Ps. 91, 5, wie auch Hofmann und Ewald hervorheben, vor allem die eigentlichen satanischen Anfechtungen gemeint. Satan sucht mit viel Macht und List den Gnadenstand des Christen zu erschüttern, ihn von Gott loszureißen, an der Gnade Gottes irre zu machen. Auch ein Christ, der ernst und aufrichtig der Heiligkeit und Gerechtigkeit nachtrachtet und vorsichtig wandelt, bietet dem bösen Feind noch manchen Anlaß zum Angriff, zur Anklage. Er strauchelt und sündigt noch mannigfaltig. Und da setzt denn der Teufel ein, rückt ihm seine Sünden auf, macht dieselben groß und schwer und redet ihm ein, Gott sei sein Feind und zürne ihm. Qualvolle Zweifel und Skrupeln, brennende Gewissensbisse sind solche feurige Geschosse des Argen, und

das sind tödliche Geschosse, die den Christen schließlich in Verzweiflung und Verderben stürzen, wenn er nicht aus allen Kräften Widerstand leistet. Aber da sollen wir uns nun aufraffen und den Schild des Glaubens ergreifen und damit uns decken und schützen. Ὁ θυρεός ist der lange Schild, der den ganzen Körper deckte. Wenn der Apostel betont, daß wir mit dem Schild des Glaubens die brennenden Pfeile des Bösewichts auslöschen können und sollen, so geht dies, wie Ewald richtig anmerkt, über den Vergleich hinaus. Bild und Sache decken sich nicht immer in jeder Beziehung. Der Schild des Kriegers dient nur dazu, die Geschosse des Feindes, auch die feurigen, aufzufangen, daß sie den Körper nicht treffen, kann aber das Feuer nicht ersticken. Hier bei dem geistlichen Kampf wird der Kämpfende von den feurigen Pfeilen berührt, die verwunden sein Herz, brennen ihm ins Gewissen hinein. Doch der Glaube hat die Kraft, das Feuer auszulöschen. Der Glaube faßt und hält Christum, der sich selbst für uns Gott dargegeben hat, 5, 2, faßt in und mit Christo die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, 1, 7. Im Glauben halten wir Christum und sein Blut, durch welches alle unsere Sünden gesühnt sind, dem Teufel entgegen. Christi Blut löscht die feurigen Pfeile des Bösewichts aus. Christi Blut heilt die verwundeten Herzen und Gewissen. Luther schreibt: „Und nennt beide den Teufel und seine Waffen mit seinem rechten Namen, daß er ihn heißt einen Bösewicht, der es so böse und giftig kann machen, so bitter verklagen und lästern, und das Herz so zerplagen, daß niemand glaubt. Und seine Pfeile heißen feurige Pfeile, damit er brennt und durchdringt, und so in das Herz schießt, daß all unser Leben und gut Gewissen müßte davor zerschmelzen wie Wachs vor dem Feuer." „Da geht es nun an, daß wir müssen zur Wehre greifen, und gehört dazu, sagt er, ein guter, starker Schild; wenn er dir will ins Gewissen reißen, das Herz treffen und dein Leben zu nichte machen, du seiest zu lose gegürtet, oder habest es nicht genug mit Ernst getrieben, noch jedermann allezeit getan, wie du solltest, daß du könnest ihm vorsetzen und den Schild vorwerfen, daß er dir nichts könne schaden, noch durchbrechen mit seinen Pfeilen. Solcher Schild ist nun der Glaube, wie er es selbst deutet, der hält sich an das Wort von Christo, und denselben ergreift und dem Teufel antwortet: Bin ich ein Sünder und habe nicht recht gelebt, oder zu wenig getan, so ist der Mann heilig und rein, der für mich gegeben und gestorben ist, und mir geschenkt vom Vater, daß er mein eigen sei mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Den mußt du wohl mit Frieden und unverklagt lassen. . . .

Wo das fehlt — mein Tun und Leben — und nicht den Stich hält, da helfe und halte mein Christus, den du nicht kannst verklagen."

Indem der Apostel jetzt an Stelle des Partizipiums einen Imperativ einsetzt, fährt er V. 17 fort: *καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε*, „und nehmet den Helm des Heils". Der Helm des Heils wird den Christen, wie die ganze geistliche Waffenrüstung, dargereicht, und sie sollen ihn nur hinnehmen. Das Heil, *τὸ σωτήριον*, von dem hier die Rede ist, ist von dem Heil, das in Vergebung der Sünden, in der Erlösung durch Christi Blut besteht, das im vorhergehenden Glied als Objekt des Glaubens gedacht ist, verschieden. Das zukünftige, vollendete Heil ist gemeint. So bezeichnet Paulus 1 Thess. 5, 8 den Helm des Streiters Christi als *περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας*, als Helm der Hoffnung des Heils. Der Christ kann und soll, als mit dem künftigen Heil als Helm bedeckt, sein Haupt freudig und getrost emporheben, kann und soll seiner Seligkeit ganz gewiß sein. Diese Gewißheit deckt und schützt ihn gegen die Schläge, die der böse Feind ihm aufs Haupt geben will. Alle die Übel, Plagen, Schrecken, welche der Teufel uns direkt oder durch die arge, böse Welt erweckt, können wir gar wohl abhalten und überwinden, weil das letzte Ziel uns unverrücklich fest steht, weil wir im voraus wissen, daß wir doch endlich gewinnen, den Sieg behalten und das himmlische Kleinod und Erbe erlangen werden. Luther: „Der Helm des Heils ist nichts anders denn die Hoffnung und Warten eines andern Lebens, das droben im Himmel ist, um welches willen wir an Christum glauben und alles leiden, ohne welchen wir nicht könnten ertragen alle die Streiche, die man uns nach dem Haupt schlägt und zu unserm Leib und Leben zusetzt. Denn wir sehen und fühlen den Jammer, den uns der Teufel anlegt in der Welt und ohne Unterlaß uns quält und plagt, und alles wider uns richtet, daß wir aller Welt Haß, Zorn und Wüten müssen tragen und alles auf uns nehmen und büßen, wo es übel zugeht. Wo wir nun solches sollten leiden um zeitlichen Dinges willen, so sollten wir viel lieber tot sein, wie auch St. Paulus 1 Kor. 15, 19 sagt: ‚So wir allein in diesem Leben auf Christum hoffen, so sind wir die allerelendesten Menschen auf Erden.' Und auch ich selbst nicht wollte mein Lebetage eine Stunde auf den Predigtstuhl kommen, wenn man mir wollte drei Königreiche schenken." „Das ist aber unser Trotz, daß wir glauben an JEsum Christum, der ein HErr über Welt, Teufel und alles ist, durch welchen wir gewißlich eines andern Lebens zu warten haben, daß er uns aus allem diesem Unglück erlösen wird und unter die

Füße legen, was uns jetzt drängt und drückt." Schließlich wird die Angriffswaffe genannt: „und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes", *καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ*. V. 17 b. Wir Christen sollen nun auch unsererseits den bösen Feind angreifen, ihm zusetzen, in sein Reich eindringen. Unser Schwert ist Gottes Wort. Mit demselben können wir den Teufel niederschlagen, denn es ist das Schwert des Geistes. Der Genitiv *τοῦ πνεύματος* ist nicht, wie die bisherigen Genitive, genitivus epexegeticus, weil doch der Geist, der Geist Gottes nicht als Waffe in der Hand des Christen gedacht werden kann und Geist und Wort nicht identisch sind, sondern der Genitiv der Zugehörigkeit oder charakterisierende Genitiv. Gottes Wort stammt vom Geiste, und der Geist wirkt durch das Wort. Eben darum ist Gottes Wort eine siegreiche Waffe. Luther: „Das ist das letzte, aber das allerstärkste, und die rechte Kriegswaffe, dadurch wir den Teufel schlagen und siegen müssen. Denn es ist nicht genug (wie ich droben gesagt habe), daß man sich vor dem Feinde wohl verwahrt habe und könne ihm vorsetzen, wenn er uns angreift, daß wir nicht geschlagen werden; welches heißt eine Schutzkraft; sondern gehört auch dazu die Wehrkraft, damit man dem Feind nachjage und in die Flucht schlage. Also ist hier nicht genug, sich wider den Teufel wehren mit Glauben und Hoffnung, als Schild und Helm, sondern muß auch das Schwert zucken und wieder nach ihm schlagen und damit nachdrücken, daß er müsse zurückfallen und fliehen, und also den Sieg an ihm behalte. Solch Schwert ist nun, sagt er, das Wort Gottes. Denn es muß nicht leiblich Stahl und Eisen, sondern ein geistlich Schwert sein, damit man den Teufel schlagen soll. Das geschieht nun vornehmlich, wenn man das Wort treibt öffentlich auf dem Predigtstuhl; danach auch ein jeglicher Christ bei ihm selbst oder mit andern, mit Hören, Lesen, Singen, Reden, Betrachten. Denn die Kraft hat es, wo man es lauter und rein predigt und handelt, mit Fleiß lernt und mit Ernst daran denkt, da kann der Satan noch kein Teufel bleiben. Denn es offenbart seine Lügen und Schalkheit, damit er die Leute betrügen, auf falsch Vertrauen, oder in Mißglauben, Traurigkeit oder Verzweifeln treiben will, und zeigt den HErrn Christum, den er gekreuzigt, aber an ihm angelaufen und sich verbrannt hat, daß er ihm seinen Kopf zertritt; darum fürchtet er sich und fliehet davor. Dazu tut es ihm trefflichen Schaden, daß man damit viel Seelen ihm abschlägt, und sein Reich schwächt und zerstört, und kein Lügen noch Irrtum kann aufkommen, wo es im Schwange geht, daß, wenn wir es könnten mit Augen sehen, solltest du

manchen Teufel geschlagen sehen und hier einen und dort einen daniederliegen, wo es recht und mit Ernst getrieben wird. Denn ob wir wohl schwach sind in unserer Vernunft und Kräften, doch sind wir allen Teufeln zu stark, wenn wir mit dieser Wehr und Waffen gerüstet sind; welches heißt, nicht unsere, sondern Gottes Macht und Kraft."

V. 18—20. **Dabei betet mit aller Art von Gebet und Bitte, zu aller Zeit, im Geist, und seid dafür wachsam, mit allem Anhalten und Bitten für alle Heiligen, auch für mich, daß mir das Wort gegeben werde bei Öffnung meines Mundes, mit Freimütigkeit das Geheimnis des Evangeliums kundzutun, für welches ich Kundschafter bin in einer Kette, daß ich in demselben Freimütigkeit beweise, wie es meine Pflicht ist zu reden.**

Die Form des selbständigen Satzes wird jetzt wieder aufgegeben und die Beschreibung im Partizipium, *προσευχόμενοι*, fortgesetzt. Der Sache nach ist also das Folgende, wie Haupt richtig anmerkt, allen einzelnen Stücken der vorigen Aufzählung koordiniert, der Form nach nur dem *δέξασθε* untergeordnet. Auch das Gebet gehört zur Rüstung des Christen, doch das Bild vom Kampf tritt jetzt zurück. Was in V. 18 dem *προσευχόμενοι*, „indem ihr betet", vorangeht und nachfolgt, ist Näherbestimmung dieses Hauptbegriffs. Die Christen sollen beten *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως*, mit aller Art von Gebet und Bitte. *Προσευχή* bezeichnet im allgemeinen den Verkehr mit Gott, der sich zu Anbetung, Lob, Dank gestalten kann, *δέησις* speziell das Bittgebet, dessen Inhalt sehr mannigfaltig sein kann. Was sie nur brauchen und bedürfen, sollen sich die Christen von Gott erbitten und für alles ihm danken und, wie es weiter heißt, „zu aller Zeit" beten, nicht erst die rechte Stimmung zum Gebet oder eine besondere Nötigung abwarten, und „im Geist", so daß der Geist Gottes, der in den Christen lebt und wirkt, sich gerade auch in ihrem Gebet betätige. Eine vierte nähere Bestimmung zu *προσευχόμενοι* wird in Form eines Partizipialsatzes hinzugefügt: *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἀγρυπνοῦντες*. Zu eben diesem Behuf, zum Zweck des eben geschilderten Gebets gilt es auch wachen, das heißt, wie Haupt recht erklärt, gespannte Aufmerksamkeit auf die gesamten Verhältnisse richten, daß man keine Veranlassung zum Gebet unbeachtet lasse. Rechtes Beten wird schließlich auch immer zur Fürbitte. Das besagt die

fünfte Näherbestimmung: *ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων.* Die Christen sollen mit aller Ausdauer, allem Anhalten auch füreinander beten und bitten, für die gesamte Gemeinde. Und da befiehlt sich denn auch der Apostel der Fürbitte seiner geliebten Christen in Ephesus. V. 19. Die mögen ihm von Gott erbitten helfen, daß ihm beim Auftun seines Mundes das rechte Wort gegeben werde, vgl. Matth. 10, 19, daß er mit aller Freimütigkeit, ohne Furcht und Zagen, ohne allen Rückhalt das Geheimnis des Evangeliums kundtue. Er fügt hinzu, daß er dem Evangelium zu gute, im Dienst und Interesse des Evangeliums als Botschafter die Kette trägt, *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει.* Als Botschafter, Gesandter Gottes ist er gefangen, das ist ihm eine Ehre und ein Sporn, in der Predigt des Evangeliums Freimütigkeit zu erweisen, so zu reden, wie es seine Pflicht ist. So verbinden wir mit Haupt, Soden, Wohlenberg den Absichtssatz V. 20 b mit dem Hauptsatz V. 20 a. Was Paulus hier von seiner Lage sagt, die ihm Gelegenheit bietet, das Evangelium, das ihm von Gott befohlen ist, frei zu verkündigen, paßt, wie wir in der Einleitung gezeigt haben, nur in die Zeit der römischen Gefangenschaft.

Im ersten Abschnitt seines Briefs hatte der Apostel die Christen an ihre ewige Erwählung erinnert, die sie ihrer Beharrung im Glauben und ihrer Seligkeit gewiß macht. Dieser letzte Abschnitt enthält eine Ermahnung zum Christenkampf, zum Standhalten. Dies Doppelte verträgt sich gar wohl miteinander. Gerade auch solche Ermahnung, wie die hier vorliegende, ist ein Mittel in Gottes Hand, durch welches er seine Auserwählten im Glauben erhält. Denn er ist ja freilich allein Anfänger und Vollender unsers Glaubens.

Summa des Abschnitts: **Der Apostel ermahnt die Christen zur Beharrung im Glauben, zur Ausdauer im Kampf, daß sie in der Kraft Gottes den listigen Angriffen des Teufels standhalten.**

6, 21—24. Schlußwort und Segenswunsch.

Damit aber auch ihr meine Verhältnisse erfahret, wie es um mich steht, so wird euch Tychikus, der geliebte Bruder und Diener im HErrn, alles kundtun, welchen ich eben zu dem Zweck zu euch geschickt habe, damit ihr unsere Verhältnisse kennen lernet und er euren Herzen Zuspruch zuteil werden lasse. Friede sei den Brüdern und Liebe mit Glauben von

Gott dem Vater und dem HErrn JEsu Christo! Die Gnade sei mit allen, welche unsern HErrn JEsum lieb haben, mit Unvergänglichkeit!

Was der Apostel hier von Tychikus und dem Zweck seiner Sendung sagt, ist in der Einleitung erörtert worden. Paulus wünscht schließlich seinen Brüdern von Gott dem Vater und dem HErrn JEsu Christo, welche auch hier wieder koordiniert werden, Frieden, Heil und Liebe gegen die Brüder mit Glauben, welcher das Heil in Christo faßt und sich in der Liebe kräftig erweist. Ja, die Gnade soll mit allen sein, die den HErrn JEsum lieb haben, die Gnade, welche *ἀφθαρσία*, unvergängliches Wesen im Geleite und Gefolge hat. Mit dem Hinweis auf das ewige, selige Leben schließt der Apostel sein Sendschreiben ab.